JOURNAL ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME II

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, BELIN, CHERBONNEAU, DEFRÉMERY
J. DERENBOURG, DUGAT, DULAURIER, FEER, FOUCAUX
GARCIN DE TASSY, MOHL, OPPERT, REGNIER, RENAN
SANGUINETTI, SÉDILLOT, DE SLANE, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME II

PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXIII

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET 1873.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 28 JUIN 1873.

En l'absence de M. Mohl, président, pour cause de maladie, la séance est ouverte par M. Adolphe Régnier, vice-président.

Le procès-verbal de la dernière séance générale est lu et adopté.

M. le vice-président donne lecture d'une lettre de la Société de Batavia annonçant l'envoi de reproductions photographiques d'une partie des antiquités hindoues de Java. Cinq grands cartons de photographies sont, en effet, parvenus à la Société, qui décide que des remercîments seront adressés à la Société de Batavia pour ce don magnifique.

Sont présentés et reçus membres de la Société :

MM. Dabry de Thiersant, consul de France, en Chine, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Andrew Spooner, présenté par MM. Renan et Barbier de Meynard;

MM. Guy Styleman L'Estrange, présenté par Messieurs Mohl et Guyard.

M. Spooner, qui a passé de longues années dans l'Indo-Chine, met sous les yeux de la Société plusieurs albums de photographies d'inscriptions, de monuments, etc. et un vase en bronze portant une inscription gravée autour du bord.

M. Renan, secrétaire, donne lecture du Rapport annuel sur les travaux du Conseil.

M. Brunet de Presle communique le rapport de la commission des fonds pour l'exercice 1871-1872.

M. Clermont-Ganneau lit une notice sur l'abbaye de Sainte-Anne et la Médrèsé de Saladin, à Jérusalem. Ce travail paraîtra dans le *Journal*.

On procède au dépouillement du scrutin, ouvert au commencement de la séance, à l'effet de réélire ou de remplacer les membres du Conseil réglementairement sortants, et de nommer un censeur, un membre de la commission des fonds et un membre du Conseil. Ce dépouillement donne le résultat suivant :

Président : M. Mohl.

Vice-présidents : MM. Adolphe Régnier, Barthélemy Saint-Hilaire.

Secrétaire adjoint et bibliothécaire : M. Barbier de Meynard.

Trésorier : M. De Longpérier.

Commission des fonds : MM. Garcin de Tassy, Barbier de Meynard, Garrez.

Membres du Conseil : MM. Defrémery, Bréal, J. Derenbourg, le marquis d'Hervey de Saint-Denys, Sédillot, de Khanikof, Garrez, Clermont-Ganneau.

Censeurs : MM. Guigniaut, Brunet de Presle.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, mai 1873, in-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, VII[e] série, t. XVII, n[os] 11, 12 et dern. t. XVIII, t. XIX, n[os] 1-5, in-4°.

— *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XVII, t. XVIII, n[os] 1 et 2, in-4°.

Par la Société. *Verhandlingen van het bataviaasch Genootschap*, deel XXXIV et XXXV. Batavia, in-4°.

— *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, deel XVIII, zesde serie, deel I, afl. 2; deel XX, zevende serie, deel II, afl. 1. Batavia, in-8°.

— *Notulen van de Algemeene en Bestuurs-Vergaderingen von het Bataviaasch Genootschap*, deel VIII, 1870. Batavia, in-8°.

— *Oudhadan van Java* op last der Ned. Indische Regering onder toezigt van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen gephotographeerd door J. van Kinsbergen. Batavia, 5 grands cartons.

— *Journal of the Royal Asiatic Society of Great*

Britain and Ireland, new series, vol. VI, part II, 1873, in-8°.

Par la Société. *Le Globe*, organe de la Société de géographie de Genève, t. XI, livr. 4, 5 et 6, 1872, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, part XVI, april 1873. Bombay, in-4°.

— *The Phœnix*, vol. III, n°s 33 et 34, march and april 1873. Londres, pet. in-4°.

Par les rédacteurs. *The Academy*, n°s 72, 73 et 74, 1873. Londres, in-4°.

Par le gouvernement des Indes orientales. *Archæological Survey of India*, four reports made during the years 1862, 1863, 1864, 1865, by A. Cunningham, Simla, 1871, in-8°, vol. I, vjjj-XLIII-359-XLIX p.; vol. II, 459-LIII pages.

Par l'auteur. *Cours complémentaire de Géographie, Histoire et Législation des États musulmans* à l'École des LL. OO. Leçon d'ouverture, par M. Gustave Dugat. Paris, Maisonneuve, 1873, in-8°, 39 pages.

— *Thule v arábskoï literatourè* (Thule dans la littérature arabe, article de M. Harkawy lu dans la séance, du 6 mars 1873, de la section historico-philologique de Saint-Pétersbourg), brochure in-8°, 14 pages.

— *Il Commento medio di Averroe alla poetica di Aristotele*, per la prima volta pubblicato in arabo e in ebraico e recato in italiano da Fausto Lasinio. Parte prima, il testo arabo con note e appendice, XX-24-

xv-45 pages. Parte seconda, la versione ebraica di Tôdrôs Tôdrôsî, con note, vii-8-34 pages in-4°. Pise, 1872.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE

DU 28 JUIN 1873.

PRÉSIDENT.

M. MOHL.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. AD. RÉGNIER.
BARTHÉLEMY SAINT-HILAIRE.

SECRÉTAIRE.

M. RENAN.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. BARBIER DE MEYNARD.

TRÉSORIER.

M. DE LONGPÉRIER.

COMMISSION DES FONDS.

MM. GARCIN DE TASSY.
PAUTHIER.
BARBIER DE MEYNARD.

CENSEURS.

MM. GUIGNIAUT.
BRUNET DE PRESLES.

MEMBRES DU CONSEIL.

MM. ZOTENBERG.
L'abbé BARGÈS.
DUGAT.
FOUCAUX.
SANGUINETTI.
GUIGNIAUT.
BRUNET DE PRESLE.
Charles SCHEFER.
FEER.
LANCEREAU.
PAVET DE COURTEILLE.
DE SLANE.
DULAURIER.
OPPERT.
E. SENART.
Stanislas GUYART.
DEFRÉMERY.
BRÉAL.
J. DERENBOURG.
D'HERVEY DE SAINT-DENYS.
SÉDILLOT.
DE KHANIKOF.
GARREZ.
CLERMONT-GANNEAU.

RAPPORT

SUR

LES TRAVAUX DU CONSEIL DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

PENDANT L'ANNÉE 1872-1873,

FAIT À LA SÉANCE ANNUELLE DE LA SOCIÉTÉ,

LE 29 JUIN 1873,

PAR M. ERNEST RENAN.

Messieurs,

Je ne sais si, depuis l'année 1832, où nous perdîmes coup sur coup Abel Rémusat, Saint-Martin, Chézy, Champollion, aucune année a été plus funeste à nos études que celle qui vient de s'écouler. Deux hommes de premier ordre, le vicomte de Rougé et Stanislas Julien, ont disparu de notre société, y laissant un vide qui ne saurait être rempli. M. de Rougé est généralement reconnu pour le second fondateur des études égyptologiques. La mort prématurée de Champollion, en empêchant ce pénétrant esprit de mûrir et d'étendre sa méthode, fit courir à la science qu'il avait fondée un véritable danger. Les précieux papiers qu'il laissait demeurèrent inféconds; le temps lui avait manqué

pour former des élèves; une sorte d'interruption se produisit ainsi dans la philologie égyptienne. M. Lepsius ne se voua à l'antiquité pharaonique que dix ans après, et d'abord il sembla plus attentif à l'archéologie et à la recherche des monuments qu'à la grammaire. Heureusement, pendant ces années en apparence stériles, un jeune homme laborieux, appartenant à une des premières familles de France, et dont la révolution de 1830 avait changé la carrière, reprenait dans le silence, avec les publications incomplètes de Champollion et sans le secours de ses papiers, les difficiles problèmes dont ce dernier avait ébauché la solution. Ce fut une vive surprise quand, vers 1846, M. de Rougé apparut tout à coup dans le monde savant, riche de travaux et en possession des plus précieux instruments de recherche, tous créés par lui. Le Mémoire sur le tombeau d'Ahmès (1849) fut salué comme marquant une époque dans les études égyptologiques. L'auteur ne se contentait plus de demander au monument l'indication générale des idées qu'il renfermait; il fixait le sens précis de chacun des mots, cherchait à déterminer les formes grammaticales. La lecture des papyrus hiératiques, jusque-là tenus pour incompréhensibles, la découverte des données historiques relatives aux Hyksos et aux peuples étrangers à l'Égypte qui ont été en rapport avec elle, l'étude des monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties, d'admirables observations sur le rituel funéraire, et surtout cette belle détermination de l'origine de cha-

cune des lettres de l'alphabet phénicien, tirée de l'écriture cursive des Égyptiens, telle qu'elle était usitée dans l'ancien Empire, voilà des titres de premier ordre et dont chacun suffirait pour illustrer un savant. Cependant, ce n'était là pour M. de Rougé que des analyses de détail. A travers tous ces travaux, une préoccupation constante le guidait, constituer la grammaire égyptienne. Deux fascicules seulement ont paru de cette œuvre capitale; le troisième fut remis à l'impression quelques semaines avant la mort de notre illustre confrère et paraîtra bientôt. La dernière partie, qui devait renfermer la syntaxe, n'a jamais été écrite. Tout inachevée qu'elle est, comme celle de Champollion, la Grammaire égyptienne de M. de Rougé est peut-être le plus grand des services qu'il ait rendus à la science. Plus heureux que beaucoup d'autres savants de notre pays, non moins éminents que lui, M. de Rougé fit école : c'était un excellent professeur du Collége de France. Son cours était régulièrement suivi, et, outre un fils qui saura nous transmettre dans toute sa richesse l'héritage paternel, les élèves qu'il a formés, et qui travaillaient sous sa direction, assurent l'avenir de l'égyptologie parmi nous. Peut-être avec un esprit porté vers la philosophie eût-il fait avancer plus rapidement la critique historique appliquée à l'histoire d'Égypte, à sa religion, à ses institutions. Mais l'époque de telles recherches n'est pas sans doute venue. On s'arrêtera longtemps encore aux analyses grammaticales; une ou deux générations d'égypto-

logues devront avoir le courage d'entasser les faits sans en tirer les conséquences, d'ignorer pour que l'avenir sache. Nul plus que notre confrère n'a contribué à introduire dans ces délicates recherches la précision et la sûreté sans lesquelles elles ne sauraient porter aucun fruit.

M. Julien semblait avoir reçu de la nature un don spécial, une sorte de vocation écrite d'avance. Ses facultés, qui, dans l'histoire, la littérature, n'eussent pas eu leur application, trouvèrent dans l'étude du chinois un emploi qui ferait croire à la prédestination. Cette sagacité un peu matérielle, qui n'allait pas aux sujets de haute critique et d'histoire littéraire, était juste ce qu'il fallait pour le domaine particulier qu'il s'était choisi. De même que les études égyptologiques furent arrêtées par la perte de Champollion, de même les études chinoises, crées par Abel Rémusat, semblèrent, à la mort de leur fondateur, frappées de stérilité. M. Stanislas Julien, comme M. de Rougé, releva la tradition près de se perdre. Comme M. de Rougé, il surpassa son maître, non certes en génie, mais en précision, en méthode. Rémusat avait toujours reculé devant les difficultés particulières que présente la poésie chinoise. Julien aborda tous les textes, pénétra les secrets de tous les styles, et arriva à comprendre le chinois comme personne ne l'avait compris, comme personne ne le comprendra peut-être après lui. C'était une sorte de pénétration intime, de divination sans arbitraire, au moyen de certaines règles qu'il s'était faites, et dont

lui-même a voulu, dans un de ses derniers ouvrages, nous révéler le secret. La règle de position avait été avant lui démontrée, mais non poursuivie jusque dans ses finesses. Il en pénétra toutes les applications, et y ajouta une observation approfondie de la valeur des particules, élément capital pour l'intelligence du chinois. Les traductions de M. Julien resteront des modèles de la traduction impersonnelle, où l'auteur se contente d'être le verre transparent à travers lequel passe inaltérée la pensée de l'auteur étranger. Sans qu'il sût la chimie, l'agronomie, l'histoire naturelle, il traduisait avec très-peu d'erreurs des traités de chimie, d'agronomie, d'histoire naturelle. Sans rien entendre à la philosophie, il a traduit dans la perfection, en s'aidant, il est vrai, des conseils de personnes plus versées que lui en ces matières, le livre obscur et profond de *Lao-Tseu*. Quels services il a rendus, et quels services il aurait pu rendre encore, si l'on avait su employer comme il eût fallu cette merveilleuse faculté de traduction! Indifférent au choix des sujets, M. Julien attendait la commande, pardonnez-moi cette expression, et si d'intelligentes initiatives eussent provoqué comme il fallait cette prodigieuse faculté de travail, la partie la plus importante de la littérature chinoise pourrait maintenant être lue par les personnes les plus étrangères à la sinologie, avec autant de sûreté qu'elles le sont par les sinologues dans l'original. Véritable lettré chinois, Julien eût mesuré sa tâche à tant de caractères par jour, et pas une fois son exactitude

ne se fût trouvée en défaut. Quel ingénieux chef-d'œuvre de patience que ce travail sur la translation des mots sanscrits en chinois, sans lequel toutes les études sinico-bouddhiques fussent restées lettre close ! Quel trait de lumière dans l'obscure histoire de l'Inde que cette traduction d'Hiouen-Thsang ! Levé tous les jours à quatre heures du matin, Julien ne vivait que du plaisir de son travail, de cette jouissance intime que l'esprit éprouve à manier un instrument ferme et sûr. Telle était la passion qu'il portait dans son étude favorite que parfois il put sembler indifférent à tout le reste et fermé à ce qui n'était pas sa spécialité. Excellent homme dans les relations privées, il était capable, quand il s'agissait de chinois, d'être injuste, violent. De là, des inimitiés qui nous ont attristés bien des fois, et qui ont enlevé à sa vieillesse le repos qu'il eût si bien mérité.

Le caprice de la mort nous oblige justement à rapprocher de M. Julien l'homme qui semblait destiné à être son émule, et que de regrettables animosités séparèrent de lui. M. Guillaume Pauthier, malgré un réel mérite, malgré de vrais services rendus à la science, n'a jamais occupé dans son pays le rang dont il était digne; sa carrière a toujours été troublée et sa vie a été empoisonnée par les plus tristes mécomptes. Nous avons le devoir strict, après la mort de deux confrères, qui nous laissent un égal regret, de ne pas réveiller des controverses que nous avons tout fait pour étouffer. Nous ne rechercherons pas si les torts furent réciproques, ni d'où

vinrent les premières injures; disons seulement que ces débats eurent pour M. Pauthier les conséquences les plus funestes. Non-seulement il n'arriva jamais à la position à laquelle il avait droit; mais ses travaux furent gênés, injustement dépréciés, découragés. C'est une leçon, Messieurs, dont il faut que l'on profite. La liberté de la critique est la condition fondamentale de la science; que nulle atteinte n'y soit portée; mais que toute personnalité en soit sévèrement bannie. Prenons garde que désormais la rivalité ne dégénère en haine, et que la carrière d'un savant estimable ne soit entravée, parce que deux personnes s'occupant des mêmes études se sont trouvées affrontées au début de leur carrière. Si le nombre des fonctions savantes est limité, le champ de l'estime publique est immense. Chercher à priver un rival de cette récompense, est une action coupable. Ajoutons que l'organisation de notre enseignement scientifique ne prête que trop à ces injustices. Des études de la plus haute importance n'ayant dans toute la France qu'une seule chaire, cette chaire pouvant ne devenir vacante que tous les trente ou quarante ans, de fâcheuses exclusions sont inévitables. On ne les préviendra qu'en multipliant les centres scientifiques, et en créant autour du Collége de France un ensemble de chaires libres, analogue au *privatdocentisme* allemand, où la libre concurrence trouve son libre jeu.

L'érudition étendue de M. Pauthier lui eût assuré des droits à un tel enseignement. Certes il

n'égalait pas Julien dans ce don spécial, départi à lui seul, de voir dans une phrase chinoise ce qui s'y trouve et rien que ce qui s'y trouve; mais il avait plus d'instruction comparative; moins souvent il se réfugiait derrière cette phrase péremptoire, si familière à Julien : « Je ne m'occupe pas de cela. » Sa curiosité était ouverte, éclairée; il recueillait avec ardeur et bonheur. Son travail sur Marco Polo, sa dissertation sur l'inscription de Si-gan-fou resteront dans la science. Sa mémoire vous sera particulièrement chère, Messieurs. Après notre respecté président, personne plus que M. Pauthier n'a donné à la Société asiatique de son temps et de son activité. Les épreuves de ces dernières années lui furent cruelles comme à tant d'autres. Le siége, la commune, dont il vit, à Passy, qu'il habitait, les scènes les plus terribles, l'ébranlèrent au physique et au moral. Le découragement fut chez lui si fort, que nous cessâmes presque de le voir. Il avait soixante et onze ans, quand un accident subit l'enleva. Disons de cœur à cet honnête, franc et loyal confrère un sympathique adieu.

Un homme de bien, que de studieuses habitudes d'esprit et un louable amour du vrai portèrent vers nos études, M. le docteur Judas, nous a été également enlevé cette année. Il était né à Middelbourg, en Zélande, le 5 avril 1805, pendant l'occupation française. Son père, pharmacien-major de l'armée, lui inspira de bonne heure le goût de la science. Attaché à la médecine militaire, M. Judas fut porté en Algérie par les devoirs de sa profession. C'est à

l'hôpital de Guelma que sa vocation se décida, sous l'influence du colonel (depuis général) Duvivier, homme de cœur, à qui les connaissances philologiques et critiques manquaient, mais plein d'ardeur pour tout ce qui touchait à l'épigraphie antique de l'Algérie. Guelma est un des points où les traces historiques des races diverses qui se sont succédé sur le sol africain sont le plus visibles. L'esprit solide de M. Judas ne fut pas longtemps à voir que la philologie seule pouvait lui donner la clef du passé, qui le sollicitait si vivement. Entreprises tard, ces études n'eurent jamais la sûreté que donne une éducation poursuivie durant des années dans les grandes écoles. Mais elles furent suffisantes pour éclairer le zèle de M. Judas, sinon pour le préserver toujours de l'erreur, dans les études délicates qu'il avait embrassées. Par les amis qu'il avait gardés en Algérie et qu'il dirigeait de loin, il contribua plus que personne aux découvertes de monuments puniques et surtout libyques ou berbers qui se sont faites en ces dernières années. La belle collection qu'il avait formée a été léguée par sa sœur à l'Institut. Cette collection, composée de monuments originaux, de plâtres et d'estampages, est maintenant déposée au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum*. M. Judas a laissé une profonde impression chez ceux qui l'ont connu. C'était un homme du caractère le plus honorable, simple, modeste, consciencieux, sans ambition, vrai philosophe, dominé en tout par le sentiment du devoir et l'amour du

travail. Timoré jusqu'à l'excès, il quitta prématurément ses fonctions, craignant que la surdité dont il était atteint ne nuisît en quelque chose à l'accomplissement de ses devoirs de médecin. La déroute de Châtillon (il demeurait de ce côté de Paris) produisit en lui un affaissement, qui a été l'origine de la maladie qui nous l'a enlevé.

N'oublions pas enfin M. Léon Nordmann, mort à trente-cinq ans, après de longues études dont tous ceux qui l'ont connu espéraient les meilleurs fruits. Aumônier israélite de plusieurs colléges de Paris, M. Nordmann était un travailleur consciencieux et modeste. L'estimable Chrestomathie hébraïque qu'il a laissée ne suffit pas à donner une idée de son mérite. Pendant quinze ans, il avait suivi nos cours, et s'était amassé un trésor étendu d'érudition orientale. Les amis de Nordmann ne doutaient pas qu'il ne fût destiné à prendre un rang honorable dans l'orientalisme français. Lui-même en avait conscience, et c'est pour cela qu'il ne se pressait pas de produire. Sa mort, comme tant d'autres, se rattache à nos malheurs. Il avait passé le siége dans Paris. La précipitation qu'il mit, dès les premiers jours de l'armistice, et avant que les communications fussent rétablies, à rejoindre sa famille, lui fit affronter des fatigues que ne put supporter sa frêle constitution. Il arriva chez les siens pour prendre le lit, et mourut au bout de quinze mois de souffrances.

Ces pertes n'ont pas empêché, Messieurs, vos

travaux de suivre leur cours accoutumé. Votre journal s'est continué régulièrement, et vous avez pu donner, à la fin de l'année 1872, une table très-bien faite de la VI[e] série, de 1863 à 1872. Un nouveau volume publié de la *Collection d'ouvrages orientaux* est la preuve que vos ressources et votre activité ne sont pas amoindries. Les travaux les plus intéressants n'ont cessé d'affluer vers vous et de se faire autour de vous. Plus d'une jeune vocation s'est révélée et vous a donné des gages d'avenir.

M. Bréal a terminé le quatrième et dernier volume de cette monumentale traduction de la *Grammaire comparée* de Bopp[1]. La perfection de la traduction, le soin admirable de l'exécution matérielle, les préfaces excellentes qui sont en tête de chaque volume feront de ce bel ouvrage la pierre d'angle de nos études de philologie comparée. L'index qui est nécessaire pour donner à de tels ouvrages tout leur prix ne tardera pas à paraître. L'estime des vrais connaisseurs récompensera M. Bréal de l'acte d'abnégation qu'il a fait en consacrant à une traduction de longue haleine le temps qu'il lui eût été si facile d'employer à des travaux originaux plus profitables en un sens à sa réputation.

La Société de linguistique de Paris continue à tenir école de la meilleure philologie comparée.

[1] *Grammaire comparée des langues indo-européennes*, par M. Fr. Bopp, traduite sur la 2[e] édition et précédée d'introductions, par M. Michel Bréal, t. IV, XXII-427 pages, grand in-8°, 1872. Imprimerie nationale (Hachette).

Ses *Mémoires*[1] peuvent rivaliser avec le Journal de Kuhn pour la nouveauté, la solidité, la variété. M. Louis Havet, M. Bergaigue, M. Bréal nous y ont donné des notes substantielles d'étymologie indo-européenne, de phonétique, de mythologie comparée. En y joignant divers articles des mêmes auteurs dans la *Revue critique*[2], on obtient un ensemble de doctrine où tout est d'une méthode sûre, sobre, nerveuse, concise, sans nulle déclamation, ni exagération. La distinction de la science et de l'enseignement est là très-bien faite[3]. Les travaux de cette jeune école égalent ce que l'Allemagne a jamais fait de plus ingénieux. L'étude de M. Francis Meunier sur les composés syntactiques[4] est aussi un ouvrage fort estimable, puisque les meilleurs juges ne trouvent à lui reprocher qu'une surabondance minutieuse, qui n'a pas permis à l'auteur de faire un choix entre les riches matériaux qu'il avait amassés pour son sujet.

La *Revue de linguistique*[5], publiée par M. Hove-

[1] *Mémoires de la Société de linguistique*, t. II, fascic. 1, p. 1-80 (Franck, 1872). *Bulletin de la Soc. de ling.* n° 6 et 7, in-8°.

[2] *Revue critique d'histoire et de littérature* (Franck), 18 mai, 31 août, 23 et 30 nov. 1872; 22 février, 31 mai, 28 juillet 1873.

[3] Voir sur ce point l'excellente leçon de M. Bréal, dans la *Revue archéologique* (Didier), février 1873, tirée à part (Didier, Hachette).

[4] *Études de grammaire comparée des composés syntactiques* en grec, en latin, en français, et subsidiairement en zend et en indien. Paris, Durand, 1873, 208 pages in-8°. (Extrait de l'*Ann. de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1872, Durand.)

[5] *Revue de linguistique et de philologie comparée*, recueil trimestriel publié par M. Abel Hovelacque, t. II, 456 pages in-8° (Mai-

lacque, renferme des études souvent approfondies, où se manifestent une activité ardente, une intelligence vive, un goût sincère de la vérité. Tout ici n'est pas neuf, tout n'est peut-être pas or pur; mais les articles de la *Revue de linguistique*, surtout ceux de M. Hovelacque, n'en doivent pas moins être lus de toute personne qui s'intéresse aux progrès de la philologie et de la mythologie comparées.

Les rapports de la religion iranienne et de la primitive religion hindoue ont fourni à M. Schœbel le sujet d'un mémoire, dont il vient de nous donner une deuxième édition augmentée[1], où tous, même ceux qui ne partageront pas les vues de l'auteur, reconnaîtront une érudition étendue et un esprit habitué aux méditations de la philosophie.

Les études relatives à l'Inde brahmanique ont peu donné cette année. Ne nous en plaignons pas cependant, puisque M. Bergaigne[2], M. Girard de Rialle[3] ne nous laissent pas oublier qu'ils s'occupent des Védas. Divers articles de critique[4] publiés par M. A.

sonneuve). Joignez-y Hovelacque : *Mém. sur la primordialité et la prononciation du r-vocal sanskrit*, Paris, Maisonneuve, 28 pages, 1872, in-8°, et un mémoire du même auteur sur les subdivisions de la langue commune indo-européenne, dans la *Revue d'anthropologie*, p. 475-479.

[1] *Recherches sur la religion première de la race indo-iranienne*, 2e édition, revue et augmentée. Paris, Maisonneuve, in-8°, 1872, 172 pages.

[2] *Revue critique*, 15 juin 1872; 5 avril, 8 mars 1873.

[3] *Revue de linguistique*, t. V. p. 273-276.

[4] *Revue critique*, 29 juin, 27 juillet, 10 août, 2 nov. 1872; 15 janv. 3 mai 1873.

Barth ont une valeur originale. M. Garrez, dans un travail substantiel et méthodique sur le *Saptaçataka*, publié par M. Weber, a émis les vues les plus justes et les plus pénétrantes sur la patrie, l'âge, l'origine de la littérature pracrite ou plutôt *maharaschtri*, et sur ses rapports avec la littérature sanscrite[1].

Un très-intéressant opuscule sur les religieuses bouddhistes a paru avec une préface de notre savant confrère M. Foucaux[2]. L'auteur a puisé aux meilleures sources; beaucoup de ses renseignements sont neufs et originaux, et l'ensemble est groupé d'une façon attrayante. Ce tableau de la vie des recluses orientales, qui offrent souvent beaucoup d'analogie avec celles de l'Occident, a pour base une solide connaissance de l'histoire du bouddhisme; on y trouve, de plus, une notion fort juste des sentiments de la femme, et il est heureux qu'une personne distinguée, aussi bien placée qu'on peut l'être pour être renseignée sur le bouddhisme, ait entrepris de le tracer.

M. Feer[3] et M. Garrez[4] ont continué leurs études sur la littérature bouddhique en pali. Votre Journal a également publié sur les travaux de notre regretté

[1] *Journal asiatique*, août-sept. 1872. Comp. *Revue critique*, 22 mars 1873.

[2] *Les religieuses bouddhistes, depuis Sakya-Mouni jusqu'à nos jours*, par M^me^ Mary Summer, avec une introduction par Ph. Éd. Foucaux. Paris, Ernest Leroux, 1873, xii-70 pages, in-12.

[3] *Journal asiatique*, janv. 1873.

[4] *Revue critique*, 7 juin 1873.

Grimblot quelques observations importantes, émanant de la personne qui pouvait le mieux connaître ces travaux, en ayant été le collaborateur attentif et dévoué[1].

M. Garcin de Tassy[2], nous a tenus au courant des guerres ardentes que les dialectes ou plutôt les alphabets divers de l'Inde ne cessent de se livrer, et qui représentent la rivalité des populations hindoues et musulmanes. Notre vénéré doyen prend parti dans ces luttes avec la vivacité d'un habitant de l'Inde; il est décidément pour le bon hindoustani appelé *urdu*, et contre les prétentions de l'alphabet dévanagari. Je ne connais rien d'aussi intéressant que ces revues annuelles, faites avec infiniment d'abandon et de naturel, et où la vivacité des opinions les plus arrêtées n'enlève rien à la tolérance ni à la justice. Quoi de plus curieux, par exemple, que l'exposé donné par notre confrère des tentatives d'apologie et de réforme de la religion hindoue, et en général de ces mouvements, comme celui des kukas, plus ou moins analogues à la secte des sikhs, que l'état de crise religieuse où est l'Inde ne cesse d'enfanter?

Les études d'épigraphie et d'archéologie sémitique n'ont rien perdu de leur activité dans le cours de cette année. La seconde livraison du tome I^er^

[1] *Journal asiatique*, août-sept. 1872.

[2] *La langue et la littérature hindoustanies en 1872.* Revue annuelle. Paris, Maisonneuve, 109 pages, in-8°.

du grand ouvrage de M. François Lenormant sur l'histoire de l'alphabet[1] présente un bon résumé de l'état de la science. Tout ce qui concerne l'ancienne épigraphie araméenne, les papyrus et les inscriptions trouvés en Égypte, les monuments palmyréniens, l'origine et l'adoption par les Juifs de l'alphabet carré, y est traité avec savoir et clarté. La bibliographie est riche et complète. Des planches paléographiques très-exactes achèvent de donner à l'ouvrage la valeur d'un véritable livre d'étude. Quand on compare un tel ensemble aux tableaux paléographiques que présentaient les travaux de Kopp, de Gesenius, on est frappé des progrès énormes accomplis depuis cinquante ans dans la paléographie sémitique. Des chapitres entiers, qu'on n'eût pas soupçonnés autrefois, ont acquis maintenant une importance de premier ordre, et servent à résoudre des problèmes qu'on eût jugés autrefois insolubles.

Beaucoup de textes nouveaux sont arrivés à la commission du *Corpus* des inscriptions sémitiques[2]. M. Héron de Villefosse, en particulier, nous a rapporté d'Afrique une ample moisson d'estampages, dont plusieurs représentent des textes encore inédits. Le docteur Reboud, M. de l'Hôtellerie, le gé-

[1] *Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde*, tome Ier, 2e livraison, p. 193-343, grand in-8°; pl. XII-XIX. Paris, Maisonneuve.

[2] *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1872, p. 204, 205, 400, 401.

néral Desvaux, le général Faidherbe[1] ont également contribué à enrichir la section de l'épigraphie punique, de textes qui, pour être assez modernes, n'en sont pas moins intéressants, comme témoins de l'état de dégradation où étaient arrivées la langue et l'écriture sémitiques en Afrique dans les siècles qui s'écoulèrent entre le triomphe du christianisme et l'islam. Votre Journal[2] a publié quelques contributions nouvelles à l'épigraphie nabatéenne provenant de Pouzzoles. L'inscription de Méscha a continué naturellement d'être à l'ordre du jour. M. le pasteur Bruston[3] vous a donné un essai sur ce grand et capital monument. M. Clermont-Ganneau[4] est revenu sur l'énigmatique *Ariel* de David, qui est la difficulté principale de cette vieille page d'histoire hébraïque. Un trimestre entier y a été consacré dans l'enseignement du Collége de France, et il en est résulté quelques nouvelles conjectures[5]. Le progrès de l'exégèse du document moabite dépend désormais de M. Ganneau. Par des raisons sans doute indépendantes de la volonté de ce brillant et heureux explorateur, nous n'avons pas encore une reproduction exacte de l'estampage et des fragments qui restent de la pierre de Dhiban. M. Ganneau nous doit cela; il nous doit bien d'autres

[1] *Revue africaine*, janvier-février 1873.
[2] *Journal asiatique*, avril 1873.
[3] *Journal asiatique*, avril 1873.
[4] *Comptes rendus de l'Aacadémie des inscr.* 1872, p. 101.
[5] *Revue archéologique*, mai 1873.

choses encore. Quel livre M. Ganneau nous ferait, s'il recueillait toutes les notes, toutes les inscriptions, tous les renseignements qu'il a en portefeuille et dont il a voulu, comme pour redoubler nos désirs, nous donner la liste dans la *Revue archéologique*[1]! Nous serons importuns jusqu'à ce qu'il nous ait payé sa dette. Nous supplierons également l'administration du Louvre de ne pas commettre la faute impardonnable de laisser échapper un monument comme celui de Méscha. Il y a quelques mois, l'acquisition par le musée en était donnée pour certaine; aujourd'hui, il paraît qu'elle est douteuse. Nous serions désolés que cette pierre sans pareille ne fût pas au Louvre à côté de tant d'autres monuments de premier ordre, qui font de Paris le centre principal de l'épigraphie sémitique. L'inscription de Méscha, quelles que soient les découvertes de l'avenir, restera un monument hors de ligne pour l'intérêt historique et philologique. Le malheur qui lui est arrivé lors de sa découverte ne fait qu'augmenter le prix de tout ce qui peut servir à nous rendre l'image aussi vraie que possible de ce que fut le monument avant sa destruction partielle. En rapprochant habilement l'estampage, la copie qui mit M. Ganneau sur la trace du monument, les fragments conservés, et en sachant agencer adroitement ces débris, on pourrait

[1] *Revue archéologique*, juin 1872. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscr.* 1872, p. 41, 42, 243, 244, etc. *Bulletin de la Société de géographie*, janvier 1873, p. 94-97.

presque réparer le malheur arrivé par la faute des Bédouins. Le cabinet du Louvre où seraient exposés tous ces restes d'un document sans égal sur un passé précieux à connaître, serait sûrement le lieu du Louvre vers lequel s'achemineraient le plus volontiers l'étranger, même médiocrement instruit, et le visiteur animé de quelque esprit de curiosité.

Espérons qu'à côté de la pierre de Dhiban se trouvera un jour cette belle stèle grecque, retrouvée également par M. Ganneau, et qui n'est autre chose que l'un de ces écriteaux qui, selon le témoignage de Josèphe, interdisaient l'entrée du temple de Jérusalem aux non-Juifs [1]. La curieuse formule de cette défense a donné lieu à un intéressant débat entre M. Clermont-Ganneau et M. Derenbourg [2], où ce dernier a savamment montré toutes les nuances que la menace de la peine de mort prenait dans les habitudes et les croyances des Juifs. La pierre trouvée par M. Ganneau est, en tout cas, une trouvaille unique en son genre, le seul reste du temple d'Hérode, une vraie relique, par conséquent, et une relique authentique, puisque les fondateurs du christianisme l'ont assurément frôlée plus d'une fois du bord de leur vêtement.

Il faudrait feuilleter page à page presque toutes nos publications savantes pour se faire une idée de la variété des résultats que M. Clermont-Ganneau

[1] *Revue archéologique*, avril et mai 1872. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des inscr.* 1872, p. 170-196.

[2] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

répand de tous les côtés comme à profusion. Ici, c'est une excellente note sur les traces qu'a laissées à Jérusalem cette *Legio X^a Fretensis*, qui prit part aux opérations du siége sous Titus [1]; ailleurs, ce sont des indications sur la ville chananéenne de Gézer, sur Bethesda et la piscine probatique, sur la colonne monolithe des portiques du temple d'Hérode, récemment découverte [2]; ailleurs, un ancien monument himyarite, publié et expliqué [3]; ailleurs encore, une note pleine de sagacité et de savoir philologique sur ces ossuaires juifs, avec inscriptions grecques et hébraïques, qu'on a trouvés à Jérusalem [4]. Enfin, M. Ganneau vous a rendu compte, avec sa critique ordinaire, des fouilles entreprises à Jérusalem par la Société anglaise pour l'exploration de la Palestine, fouilles qui ont amené des résultats topographiques et archéologiques importants [5].

M. Joseph Halévy, qui l'an dernier avait publié dans votre Journal les précieux textes qu'il a rapportés de l'Yémen, vous en a donné cette année la traduction partielle et provisoire [6], réservant pour un travail ultérieur l'analyse détaillée et la justification

[1] *Comptes rendus de l'Académie des inscript.* 1872, p. 158-172; cf. p. 358.

[2] *Comptes rendus*, 1872, p. 41, 42, 243, 244.

[3] *Comptes rendus*, 1872, p. 366, 367. Cf. *Journal asiatique*, avril 1873, p. 370.

[4] *Revue archéologique*, juin 1873.

[5] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

[6] *Journal asiatique*, juin 1872. Cf. *Bulletin de la Société géographique*, février 1873, p. 181 et suiv.

de sa traduction. C'est surtout pour l'histoire des religions sémitiques que ces textes seront d'une haute valeur, quand ils seront complétement interprétés. L'inscription du temple d'Attar à Meîn est surtout d'un grand intérêt, et M. Halévy a eu raison d'y insister. Mais quand l'habile paléographe mêle à ses déchiffrements sagaces des questions de critique historique, et, en particulier, quand il veut faire usage des données de la mythologie, il est moins sur son terrain. Les questions de critique générale supposent une longue culture, et l'on n'y peut guère réussir que si l'on suit depuis des années la marche des grandes écoles européennes. Ces délicates études où tout est nuance, et où l'on se conduit par ce que Pascal appelle « l'esprit de finesse, » exigent de toutes autres facultés que cette mémoire de l'œil, ces combinaisons rapides, hardies, mais sèches et en quelque sorte matérielles, qui font le paléographe et, jusqu'à un certain point, l'antiquaire et le philologue.

La grande activité d'esprit de M. Halévy s'applique aux objets les plus divers. Nous regrettons que cet ingénieux orientaliste n'ait pas encore publié les communications qu'il a faites à l'Académie sur les inscriptions libyques et sur l'écriture chypriote. Nous sommes porté à croire que là M. Halévy a eu d'heureuses inspirations, et nous voudrions qu'il mît le grand public savant à même d'en juger. Le propre de l'esprit ardent de M. Halévy est de ne jamais s'arrêter; nous l'avons entendu exposer la

façon dont il conçoit que l'alphabet libyque serait sorti du phénicien, que l'alphabet phénicien serait sorti de l'égyptien[1]. Ici, les hypothèses de M. Halévy nous ont paru peu admissibles. Elles ont eu au moins un avantage, c'est qu'elles ont amené M. de Rougé à revenir sur la plus importante, selon moi, de ses découvertes, découverte qui, par suite de la perte du manuscrit où le grand égyptologue l'avait consignée, ne sera jamais connue que d'une manière incomplète[2]. Quant aux innombrables communications faites par M. Halévy à l'Académie des inscriptions et à diverses sociétés savantes sur l'interprétation des inscriptions sémitiques, et sur différents points des antiquités sémitiques, on ne saurait en rendre compte. Quand M. Halévy aura publié lui-même ces diverses conjectures, elles auront un corps; on pourra les citer et les apprécier. Jusque-là, il sera difficile d'en parler. Les communications orales prêtent à beaucoup de malentendus. Ces sortes de tentatives d'interprétations nouvelles sur des textes connus depuis longtemps pourraient, d'ailleurs, être rédigées d'une manière extrêmement brève. De telles tentatives, en effet, ne s'adressent qu'à une centaine de personnes au courant des opinions antérieures et qui, grâce à quelques formules presque algébriques, verraient en quoi la nouvelle hypothèse s'écarte des précédentes. Si, comme

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 231, 232, 242, 407, 427, 428, 429, 430.

[2] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 244, 362-366.

nous le croyons, beaucoup des explications nouvelles proposées par M. Halévy ne sont pas destinées à rester dans la science, cela tient à ce qu'a de particulièrement décevant l'ancienne épigraphie sémitique. Une écriture sans voyelles prête à une foule de doubles sens. Si, pour proposer une explication, on se contente de trouver qu'elle est strictement possible, il y a peu de phrases dans les inscriptions phéniciennes (et il en serait de même de la Bible, si nous la lisions avant l'introduction des *matres lectionis*) qui ne soient susceptibles de deux ou trois significations. Il faut être plus difficile et s'interdire, sauf les cas désespérés, de proposer des explications qui ne soient pas plausibles, c'est-à-dire simples, naturelles, conformes en gros à ce que l'on sait déjà. Ces études sont un véritable calcul des probabilités; on les fausse dès qu'on ne se gouverne plus par vraisemblance. Il faut ajouter que M. Halévy, égaré par une sincérité louable, se comporte selon une règle légèrement différente de celle que nous suivons. S'abandonnant à toute sa facilité d'*autodidacte* ingénieux, il donne ses idées à mesure qu'elles lui viennent, sans leur imposer de stage, sauf à les modifier quelques mois après. Il serait injuste de lui reprocher ce que des travaux ainsi hâtivement communiqués au public ont nécessairement de peu mûri. Même non acceptées, de telles combinaisons ont l'avantage de remuer les idées, de stimuler aux combinaisons nouvelles, d'obliger les philologues à secouer leur routine, à regarder toute opinion

comme susceptible d'être contestée, et à se rendre compte des raisons pour lesquelles ils conservent les opinions antérieurement reçues. Seulement, il y aurait des inconvénients à ce que les gens du monde prissent comme résultats acquis ces rapides conjectures, qui n'ont de prix que pour les savants spéciaux.

M. de Longpérier a fait d'importantes additions à la numismatique de la Characène[1], M. Georges Colonna Ceccaldi continue de nous tenir au courant des importantes découvertes archéologiques dont l'île de Chypre est le théâtre depuis quelques années. Toutes les antiques écoles d'ouvriers paraissent s'être donné rendez-vous sur cette terre étrange, devenue à l'heure présente le point du monde le plus important peut-être pour l'histoire de l'art. Les influences réciproques de l'art égyptien, de l'art assyrien, de l'art de l'Asie Mineure se laissent étudier à Chypre avec une particulière évidence[2]. La patère d'Italie publiée par M. Ceccaldi a, en outre, un grand intérêt pour l'histoire des religions de la Syrie et de la Phénicie[3].

M. Victor Guérin a exposé avec détail la découverte qu'il croit avoir faite, à Khirbet el-Médieh, du tombeau des Macchabées[4]. M. Guillaume Rey a donné de nouveaux détails sur les résultats de son

[1] *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 124-130.

[2] *Revue archéologique*, octobre 1872 et janvier 1873. Cf. le *Catalogue des antiquités chypriotes provenant des fouilles de M. Piéridès* (Paris, 1873, in-8, 16 pages).

[3] *Revue archéol.* nov. 1872 et janv. 1873.

[4] *Revue archéol.* nov. 1872.

exploration de la montagne des Ansaries et une belle carte du nord de la Syrie[1], qu'il a fructueusement explorée dans plusieurs directions.

Parmi les travaux qu'avait achevés M. l'abbé Le Hir, professeur d'hébreu au séminaire Saint-Sulpice et grammairien fort habile, le plus important était une traduction du livre de Job, remarquable par le talent littéraire que l'auteur y avait mis et par quelques sens nouveaux, les uns très-plausibles, les autres très-dignes au moins d'entrer dans le courant des discussions auxquelles ce livre obscur ne cessera jamais de donner lieu. Tous les élèves de M. l'abbé Le Hir qui l'avaient entendu expliquer Job (j'ai eu l'avantage d'être du nombre) en avaient gardé une vive impression[2]. Ce travail vient enfin de paraître par les soins d'un des confrères de M. l'abbé Le Hir[3]. L'éditeur y a joint diverses études du savant hébraïsant sur quelques points de critique relatifs à la poésie des Hébreux. Les opinions de M. l'abbé Le Hir avaient varié plus d'une fois sur ces questions difficiles; en particulier ce qui, dans le volume récemment publié, concerne le rhythme de la poésie hébraïque ne représente pas, je crois, la pensée définitive du savant professeur. Un volume posthume prête tou-

[1] *Bulletin de la Soc. de géographie*, avril 1873.

[2] E. Renan, le *Livre de Job*, p. VII, note.

[3] *Études bibliques* (*suite*). *Poésie de la Bible. Le Livre de Job*, traduction sur l'hébreu et commentaires, précédé d'un essai sur le rhythme chez les Juifs et suivi du cantique de Debora et du Psaume CX, par M. l'abbé Le Hir, avec introduction par M. l'abbé Grandvaux. Paris, Jouby et Royer, 450 pages in-8°, 1873.

jours à de pareils doutes; mais le grand savoir et l'esprit élevé de M. l'abbé Le Hir, le soin qu'il avait de se tenir au courant des travaux allemands, recommandent, abstraction faite des opinions théologiques, tout ce qu'il a écrit à l'attention des savants.

M. le pasteur Bruston a donné un spécimen de la manière dont il entend la correction du texte des psaûmes[1]. Que dans les psaumes anciens, comme dans le livre de Job, il y ait un grand nombre de passages altérés, c'est ce qui est admis de tous les vrais critiques. Mais les moyens de corriger le texte biblique sont rares et incertains. Les anciennes versions nous servent tout au plus à voir que les points voyelles du texte masorétique ont été souvent mis avec légèreté et peuvent être changés avec avantage. Quant aux changements de consonnes, il y faut procéder avec beaucoup de réserve. Les variantes fournies par les manuscrits sont de médiocre conséquence, les manuscrits hébreux de la Bible étant peu anciens et, comme on dit en critique, «d'une seule famille.» Les progrès de la paléographie, la découverte de monuments qui nous donnent une image exacte de l'écriture et de l'orthographe antiques, fourniront une méthode plus sûre. Ce serait sûrement un essai fructueux que d'imprimer le livre de Job et quelques psaumes dans le caractère et avec l'orthographe de l'inscription de Méscha; une foule de corrections se révéleraient ainsi d'elles-mêmes

[1] *Du texte primitif des Psaumes.* Thèse soutenue devant la Faculté de théologie de Montauban. Paris, Meyrueis, 1873, 120 p. in-8°.

et sauteraient, en quelque sorte, aux yeux. M. Bruston procède surtout par conjectures; quelques-unes de ces conjectures peuvent paraître ingénieuses, comme celles qu'il propose sur Amos, VI, 12 et 13, et même (quoique plus sujette à objection) celle qui est relative au 2ᵉ membre du verset 8 du psaume XL. D'autres, ce me semble, ne seront pas adoptées.

M. l'abbé Victor Ancessi a présenté de très-bonnes observations sur l'origine égyptienne des vêtements du grand prêtre juif et des lévites [1]. Ses rapprochements entre les textes hébreux et les représentations que nous offrent les peintures égyptiennes sont justes et ingénieux. De toutes les manières, on arrive à voir combien furent considérables les emprunts faits par les Hébreux aux Égyptiens pour ce qui touche au matériel du culte. Des emprunts analogues eurent-ils lieu pour le côté théologique et moral; pour le Décalogue, par exemple? C'est ce que les égyptologues nous apprendront un jour, et s'ils nous l'apprennent, il n'y aura pas trop lieu d'en être surpris.

On peut ne voir qu'un jeu d'esprit dans l'entreprise commencée par M. Hollænderski, avec la collaboration de M. Wogue, de nous donner un grand *Dictionnaire français-hébreu* [2], où tous les mots du *Dictionnaire de l'Académie* et beaucoup d'autres

[1] *Annales de philosophie chrétienne*, 1872, 6ᵉ série, t. III, p. 36 et suiv.

[2] *Dictionnaire universel français-hébreu*, 1ʳᵉ livraison, 32 pages, grand in-8°. Paris, Maisonneuve, 1872.

sont traduits en mots de l'hébreu biblique ou rabbinique. C'est, du moins, un jeu auquel tous les hébraïsants prendront plaisir. Les tours de force de M. Hollænderski, pour exprimer des idées aussi éloignées que possible de celles des anciens Hébreux, font sourire, mais témoignent d'une familiarité intime avec la langue de la Bible et celle du Talmud.

M. Rabbinowicz a traduit en français la partie civile du traité *Kethouboth*[1], comprenant la législation du mariage. MM. de Longpérier et Derenbourg ont donné d'intéressants détails sur les sceaux juifs du midi de la France et sur la juiverie de Narbonne[2]. M. Neubauer[3] travaille également sur les juifs provençaux.

Ce même savant a publié dans notre Journal[4] la notice d'un commentaire samaritain sur la Genèse, composé par un auteur inconnu vers l'an 1053, qui se trouve être l'un des plus anciens essais d'exégèse sortis de la petite secte de Naplouse. L'ouvrage est faible, comme presque tous les ouvrages samaritains; mais l'histoire de la grammaire hébraïque peut y glaner quelques faits intéressants.

[1] *Législation civile du Thalm.* Traduit et annoté par le Dr I. M. Rabbinowicz, avec une introduction par M. le grand rabbin S. Lévy, de Bordeaux, suivie de quelques rapprochements avec le droit romain et le droit français, par M. Gustave Boissonade, 1re partie, traité *Kethouboth.* Paris, Ernest Thorin, 1873, in-8°, xxiv-136 pages.

[2] *Comptes rendus de l'Acad des Inscr.* 1872, p. 235-242. Comp. séance du 20 juin 1873.

[3] *Revue critique*, 21 septembre 1872.

[4] *Journal asiatique*, avril 1873.

M. l'abbé Martin a donné, dans notre Journal[1], une *Étude sur les différences des principaux dialectes araméens.* M. Martin est certainement l'homme de notre temps qui connaît le mieux les grammairiens syriens. Il en a tiré des notions que ceux qui s'occupent de grammaire syriaque, et surtout du dialecte oriental ou chaldéen, devront mettre à profit. Cela est d'autant plus nécessaire que la grammaire syriaque a toujours été traitée jusqu'ici avec un certain à peu près.

L'érudition syriaque de M. l'abbé Martin se montre également dans son grand travail sur la tradition des Orientaux relativement au séjour de saint Pierre à Rome[2]. Nous n'avons pas à nous occuper du côté théologique de ce mémoire. Aucun des textes allégués ne remontant, à beaucoup près, jusqu'à la fin du IIe siècle, époque où, de l'aveu de tous, l'opinion ecclésiastique était formée sur la venue de Pierre à Rome, le travail de M. Martin a surtout son intérêt au point de vue de la littérature orientale et de l'histoire des controverses.

M. Revillout a étudié le difficile problème de ce roman philosophique de Secundus[3], qui a eu tant de vogue dans ses traductions grecque, latine, syriaque,

[1] Avril-mai 1872. Comp. *Journ. asiat.* août-septembre 1872, et *Revue critique*, 19 avril 1873.

[2] *Revue des questions historiques*, 7e année, 1er janv. 1873, p. 5 et suiv.

[3] *Vie et sentences de Secundus*, d'après divers manuscrits orientaux; les analogies de ce livre avec les ouvrages gnostiques. Paris, Imp. nat. 1873, 107 p. in-8°, Maisonneuve. (Extrait des *Comptes rendus*

arabe, éthiopienne. M. Revillout a surtout insisté sur les rapports qu'il a cru remarquer entre le livre en question et les idées que le gnosticisme mit à la mode au I^er et au II^e siècle.

Le livre posthume de Guillaume Lejean sur l'Abyssinie a paru cette année[1]. Lejean était un voyageur courageux et sincère, un esprit clair, honnête, limpide. On voit parfaitement à travers son récit; on voyage avec lui. Sans être orientaliste, Lejean avait une grande érudition orientale. L'histoire si obscure de l'Abyssinie est, par lui, très-bien débrouillée. Après Dillmann, Lejean montre que les récits des chroniqueurs indigènes sont un tissu de fables; avec une critique excellente, il y démêle l'influence des Juifs et, ce qu'on n'avait pas aussi bien vu jusqu'ici, l'influence de l'Inde. Ce dernier point est important; car il se joint à beaucoup d'autres faits pour établir les rapports intimes de Cousch et de Havila, et pour montrer la portée profonde qu'eut pour l'histoire de la civilisation la navigation de la mer d'Oman. Monnaies, inscriptions, sources arabes, byzantines, Lejean ne néglige rien, et il donne dans toutes les parties de son travail les preuves du plus solide jugement.

Sous le nom de langues de *Kam*, choisi d'une façon un peu arbitraire, M. d'Abbadie a décrit cer-

des séances de l'Acad. des inscriptions et belles-lettres, pendant l'année 1872, p. 256-354, avec quelques additions.)

[1] *Voyage en Abyssinie, exécuté de 1862 à 1864.* Paris, Hachette, in-4°, 110 p. atlas composé de cartes, 12 pl. in-fol.

taines particularités grammaticales d'un groupe de langues d'Abyssinie sur lequel il a recueilli des faits intéressants[1].

Les savants voués aux études assyriennes ont abordé cette année des problèmes importants, et en particulier la question de cette langue *sumérienne* ou *accadienne*, qui n'est peut-être pas près d'être résolue.

On sait qu'avant l'application de l'écriture cunéiforme à desdialectes aryens et sémitiques, cette écriture fut le caractère propre d'une langue, idiome national de la plus vieille Babylonie, à laquelle M. Hincks donna le nom d'*accadien*, tiré de la ville d'Accad, qui paraît avoir été une des métropoles de l'ancien empire. Déjà, il y a un an, M. Grivel, de Fribourg, fit paraître à ce sujet un travail qui, assure-t-on, n'est pas sans mérite[2]. M. Lenormant a repris la question avec étendue dans ses *Études accadiennes*[3], et croit pouvoir nous donner une grammaire de cette langue énigmatique, qu'il rapporte aux idiomes dits *touraniens*, entendant par là ce qu'on appelle en d'autres termes les langues tartares, surtout les

[1] *Notice sur les langues de Kam*, par Antoine d'Abbadie (extrait des *Actes de la Société philologique*), 7 p. in-8°, Paris, Jouaust, 1872.

[2] *Le plus ancien dictionnaire*, article tiré à part de la *Revue de la Suisse catholique*, août 1871 (Fribourg), 17 pages in-8°.

[3] *Lettres assyriologiques*. Seconde série. *Études accadiennes*, t. I, 1re partie, 207 pages; 2e partie, 143 pages. Paris, 1873, in-4°, autographié (Maisonneuve. Cf. *Revue arch.* février 1873.)

dialectes ougro-finnois, turcs, mongols, tougouses. Qu'il y ait eu en Babylonie, avant l'arrivée des Sémites et des Aryens, une civilisation complète; que cette civilisation ait possédé en propre et très-probablement créé l'écriture dite *cunéiforme*, c'est ce dont personne ne doute aujourd'hui. Si l'on prend le mot touranien comme synonyme de ce qui n'est ni sémitique, ni aryen, l'expression est alors exacte; mais nous n'y voyons pas grand avantage. Une classification des animaux en poissons, mammifères, et ce qui n'est ni poisson, ni mammifère, aurait peu d'emploi dans la science. Que si l'on entend touranien dans le sens étroit, et qu'on rattache cette antique substruction de la civilisation savante de Babylone aux races turques, finnoises, hongroises, à des races, en un mot, qui n'ont guère su que détruire et qui ne se sont jamais créé une civilisation propre, nous avouons que cela nous étonne.

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable, et si l'on nous prouve que ce sont des Turcs, des Finnois, des Hongrois qui ont fondé la plus puissante et la plus intelligente des civilisations antésémitiques et anté-aryennes, nous croirons; toute considération *a priori* doit être subordonnée aux preuves *a posteriori*. Mais la force de ces preuves doit être en proportion de ce que le résultat a d'improbable. — Ajoutons cependant que M. Oppert semble professer une opinion peu éloignée de celle de M. Lenormant. Seulement, il donne à l'antique langue de la Babylonie le nom de *sumérienne* au lieu de celui

d'*accadienne* adopté par M. Hincks. Votre journal contient des études de M. Oppert sur quelques textes bilingues, sumériens et assyriens[1], dont il faut espérer que la lumière sortira un jour. On est loin d'un tel résultat, puisqu'à l'heure qu'il est, M. Halévy soutient, je crois, encore que la langue accadienne ou sumérienne n'existe pas, et qu'il ne faut voir dans ces textes singuliers qu'un mode particulier d'écriture. C'est le cas de dire : الله اعلم

M. Oppert ne s'est point, du reste, borné à ces épineuses recherches. Il nous a donné[2] l'explication d'une inscription assyrienne d'un caractère tout privé et qui serait la plus moderne de toutes, si, comme le croit notre savant assyriologue, elle a été écrite l'an 81 de notre ère; d'un cylindre perse, le troisième que l'on possède en son genre; d'une importante inscription d'Artaxerxès Mnémon. Nous lui devons de plus des recherches sur le site de Pasargades[3], sur l'étalon des mesures assyriennes[4], sur les anciens habitants de la Susiane et des régions situées près de l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate[5].

La puissante activité de M. François Lenormant s'est également exercée dans le champ des études

[1] *Journal asiatique*, janvier, février-mars, avril 1873.

[2] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, p. 23-31.

[3] *Journal asiatique*, juin 1872.

[4] *Journal asiatique*, août-septembre 1872.

[5] *Actes de la Société d'ethnographie*, février-mars 1873, p. 114, 115.

assyriologiques par des essais variés. Son mémoire sur Sémiramis[1] est un modèle de vraie critique, et fait vivement désirer que M. Lenormant nous donne, comme il nous le promet, des mémoires analogues sur les mythes de Sardanapale, de Nannarus, de Parsondas. M. Lenormant montre très-bien qu'il y eut à Babylone, vers l'époque achéménide, une sorte de *Schah-nameh*, une épopée légendaire, où de vieux récits mythologiques, à l'origine distincts, furent réunis en chapelet et évhémérisés. Les antiques fables obtinrent sous cette nouvelle forme d'autant plus de faveur, que la cour de Suse y trouvait une base à sa légitimité. Que les Grecs, entendant raconter ces rapsodies à Suse, les aient prises pour l'histoire authentique de la vieille Babylonie, rien de plus naturel. Cette erreur, ils la commirent en Égypte, en Phrygie, en Lydie, dans l'Inde; elle répondait trop bien aux transformations qu'eux-mêmes faisaient subir à leur théologie primitive pour qu'ils pussent s'en garder.

M. Lenormant a encore publié le texte[2] et la traduction[3] d'une tablette cunéiforme du Musée britannique, qui paraît du plus haut intérêt pour la connaissance de la religion assyrienne. M. Lenormant[4],

[1] Dans le tome XL des *Mémoires de l'Académie de Belgique*, 1873, 68 pages in-4°.

[2] Dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, novembre 1872, p. 31-35.

[3] Dans le *Correspondant*, endroit cité ci-après.

[4] *Le déluge et l'épopée babylonienne*, Paris, Douniol, 43 pages in-8° (extrait du *Correspondant*).

comme M. Oppert [1], s'est naturellement mêlé aux débats soulevés par la découverte de M. Smith, je veux parler de cette rédaction cunéiforme de la tradition du déluge, qui est venue confirmer d'une manière si frappante le récit de Bérose et donner raison à M. Eugène Burnouf, quand il établit d'une façon si lumineuse, il y a vingt-six ans, que la source unique des traditions diluviennes qu'on trouve chez les Hindous, les Chinois, les Hébreux, les Chaldéens, était Babylone. M. Oppert ne croit pas le texte découvert par M. Smith fort ancien; il le trouve inférieur comme valeur originale à celui que Bérose nous a conservé.

La critique de l'inscription de Borsippa par M. Joseph Grivel [2] paraît mériter l'attention. M. Grivel adopte la version de Norris, selon laquelle rien, dans cette inscription, ne se rapporte à la tradition biblique de la tour de Babel. La phrase où l'on avait vu la confusion des langues ne nous apprend, selon M. Grivel, rien de plus intéressant que les autres inscriptions de Nabuchodonosor, et il faudrait cesser d'alléguer le témoignage de ce roi d'Assyrie comme une confirmation du récit biblique. M Oppert, qui a publié et traduit, il y a

[1] *Journal asiatique*, février-mars 1873, p. 292, 293, 295.

[2] *Revue de la Suisse catholique*, juin 1872, in-8°. Cf. *Comptes rendus de l'Acad. des inscr.* 1872, p. 216, 217; *Revue archéol.* juillet-août 1872, p. 116, 117. Les rapports de l'assyriologie et de la science biblique sont résumés, au point de vue de l'apologétique catholique, dans la *Revue des questions historiques*, VII° année, 1er avril 1872, p. 369 et suiv.

seize ans, ce texte célèbre, a publié, en Suisse même[1], une rectification de son premier travail, que M. Grivel a ignorée. M. Oppert et M. Grivel sont donc plus près de s'entendre que ce dernier ne l'a supposé.

Ces bizarres inscriptions hiéroglyphiques, ou du moins paraissant telles, que l'on a trouvées à Hamath, et qui longtemps sans doute vont servir d'aliment à la controverse savante, ont occupé M. Clermont-Ganneau et M. Lenormant. M. Ganneau a signalé un fait capital, c'est l'existence à Alep d'un fragment du même genre, dont il a le dessin. Ce fait prouve que cette singulière écriture ne fut pas exclusivement propre à Hamath, qu'elle appartint à toute la haute Syrie[2]. M. Lenormant[3] a étudié au Musée britannique quelques sceaux déjà signalés comme présentant des caractères analogues. Quel étrange mystère! Un hiéroglyphisme à part, dans un pays qui, avant l'arrivée des Grecs, joue un rôle aussi secondaire que la région de l'Oronte! Quoi de plus surprenant!

Notre brillante école d'égyptologie, malgré la perte qu'elle a faite de son chef, continue de déployer la plus féconde activité. Un des derniers actes de M. de Rougé avait été d'assurer l'existence d'un

[1] Discours prononcé à Fribourg le 22 février 1871 et imprimé à Bâle en 1871.

[2] *Journal asiatique*, avril 1873.

[3] *Acad. des inscr.* séance du 25 avril 1873.

recueil analogue à celui de MM. Brugsch et Lepsius, et destiné à contenir annuellement les travaux des égyptologues et aussi ceux des assyriologues français. Un fascicule de ce recueil a paru[1] et justifie les intentions du fondateur. La première place y est donnée à la publication d'un travail posthume de M. Deveria sur le fer et l'aimant chez les Égyptiens. Le fer était rare dans la civilisation égyptienne ; cependant il n'y manquait pas tout à fait; Devéria en avait recueilli les traces dans les textes avec le soin qu'il mettait à tous ses travaux. Chaque jour nous fait de plus en plus connaître ce que ce jeune savant avait accumulé de recherches et ce qu'il avait laissé de travaux en préparation. Le précieux catalogue, publié cette année, des manuscrits égyptiens du Musée du Louvre, qui renferme des analyses de textes entièrement neuves, est son ouvrage[2]; il y avait travaillé plus de dix ans. Grâce à M. Pierret, un autre travail préparé par M. Devéria a pu voir le jour. C'est la reproduction d'un papyrus[3] que l'on peut considérer comme un des textes fonda-

[1] *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1er fascicule, novembre 1872, 56 pages in-4°. Paris, librairie Franck.

[2] Th. Devéria. *Catalogue des manuscrits égyptiens écrits sur papyrus, toile, tablettes et ostraca, en caractères hiéroglyphiques, hiératiques, démotiques, grecs, coptes, arabes et latins, qui sont conservés au Musée du Louvre.* Paris, 1872, in-12, 276 pages, imprimerie Mourgues.

[3] Th. Devéria et P. Pierret. *Le papyrus de Neb-Qed.* Reproduction et traduction d'un manuscrit hiéroglyphique du Musée du Louvre. Paris, 1872, in-fol. 9 pages de texte et 12 planches chromolithographiques, librairie Franck.

mentaux de la théologie égyptienne[1]. Il appartient à cette classe d'écrits qu'on appelle « livres des morts, » et renferme un recueil d'oraisons et de formules magiques dont le défunt est censé avoir besoin dans sa vie d'outre-tombe, pour se frayer un chemin à travers des dangers de toutes sortes jusqu'à l'immortalité bienheureuse. La psychologie égyptienne semble concevoir l'homme comme formé par la réunion de plusieurs parties qui, séparées par la mort, tendent à se rejoindre. Le texte publié par Devéria paraît dater de la dix-huitième dynastie; on y trouve une morale très-élevée, ayant pour sanction des récompenses et des châtiments futurs. Il paraît que, parmi les nombreux manuscrits du même genre que l'on possède et qui presque tous sont l'ouvrage de scribes peu consciencieux, celui-ci est un des plus complets et des plus soignés. La reproduction est exécutée avec l'exactitude merveilleuse que Devéria mettait à tout ce qu'il faisait; la traduction de M. Pierret est louée par les juges les plus compétents.

M. Lefébure, de son côté, a cherché à préciser les idées des Égyptiens sur la vie future[2]. Selon lui, la conception primitive fut que le défunt, grâce à l'efficacité des cérémonies accomplies par lui ou en sa faveur, des textes sacrés qu'il possède et du juge-

[1] Voir Maspero, *Revue critique*, 30 novembre 1872.

[2] *Le Per m hrou, étude sur la vie future chez les Égyptiens.* Chalon-sur-Saône (Extrait des *Mélanges égyptologiques*, de M. Chabas, série III).

ment qui le fait *véridique*, ressuscite, reprend ses organes, et, devenu immortel, jouit de la béatitude dans le monde souterrain. Plus tard, on supposa que les morts revenaient sur la terre recommencer la vie diurne. Le développement du dogme de la résurrection a traversé, dans la ligne juive et chrétienne, des crises analogues ou du moins provoquées par les mêmes nécessités logiques et le même ordre de raisonnements.

Ces questions, si neuves, si pleines d'avenir, sur la religion égyptienne, sollicitent vivement nos jeunes égyptologues, et donnent une bonne idée de leur esprit philosophique. M. Grébaut a traduit un hymme à Ammon-Ra contenu dans un des papyrus de Boulaq publiés par M. Mariette [1], et où il croit découvrir l'origine de ces formules de théologie qu'on retrouve dans le gnosticisme, dans Philon, dans le quatrième Évangile. Il semble, en effet, qu'il y eut en Égypte une école qui se représenta les dieux comme les rôles successifs du Dieu unique, éternel, se manifestant dans l'ordre physique par la Lumière, dans l'ordre moral par la Vérité.

M. Mariette continue la série des grandes publications qui sont le complément obligé de ses fouilles. Le tome III de la description du grand temple de Dendérah est livré au public [2]. Une vaste collection, qui se composera de 80 planches au

[1] *Revue archéol.* juin 1873.

[2] *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville,* tome III, 1872, in-fol. 183 planches; Franck.

au moins, accompagnées d'un texte correspondant[1], comprendra les monuments divers qui ne sont pas assez considérables pour être l'objet d'une publication à part. Dans tous les ordres d'études, on retrouve la trace des brillantes découvertes qui ont fait la gloire de notre confrère[2], et dont la série, nous en avons l'assurance, est loin d'être fermée.

M. Maspero ne se laisse jamais devancer dans les voies nouvelles et hardies. Il y a une vingtaine d'années, on eût trouvé téméraire de parler de littérature égyptienne. M. Maspero prouve qu'une telle expression n'est pas trop inexacte. En vue d'une thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, il a recueilli tout ce qui, dans les textes égyptiens, se rapporte au genre épistolaire, aux lettres missives, aux pamphlets sous forme de lettres[3], etc. Dans ses savantes notes, M. Maspero a semé les trésors d'une riche philologie. Les textes qu'il traduit ont un intérêt sans égal pour l'histoire des mœurs et des idées de la société égyptienne. Quant à l'appréciation du mérite littéraire de pareils écrits comme des écrits composés en chinois, l'égyptologue, le sinologue ont seuls le droit de se prononcer. Dans la traduction des textes de ce genre, c'est le traducteur qui,

[1] *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, 5 livraisons de 5 planches chacune. Paris, 1872; Franck.

[2] *Mél. d'arch. égypt.* I, p. 51-56; *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 198, 199, 202-204.

[3] *Du genre épistolaire chez les Égyptiens de l'époque pharaonique.* 12[e] fascicule de la *Bibl. de l'Éc. des hautes-études*, x-114 pages in-8°. Paris, 1873; Franck.

par le choix de l'expression, fixe la nuance du style; c'est de lui qu'il dépend de donner à la même pensée une tournure élevée, ordinaire ou plate. L'histoire est tout ce que nous pouvons demander à ces vieux textes. M. Maspero sait admirablement l'y trouver.

Le célèbre papyrus Abbott, si important pour la connaissance du code d'instruction criminelle chez les Égyptiens, a été, de la part du même savant, l'objet d'une étude approfondie [1]. La justice égyptienne était aussi paperassière que la justice moderne, et le papyrus dont il s'agit est loin de nous présenter la totalité des pièces du procès en question, relatif à des violations de sépulture. Tel qu'il est, le papyrus Abbott jette beaucoup de lumière sur la façon dont se conduisait un procès égyptien. Cette façon ressemblait beaucoup à ce qui a lieu dans tous les pays où l'instruction se fait par écrit. Le même texte a été étudié par M. Chabas; sur le plus grand nombre des points, les conclusions des deux savants égyptologues sont à peu près les mêmes.

Jusqu'ici on avait été d'accord pour identifier la ville de Karkemisch, mentionnée dans les textes hébreux, égyptiens, assyriens, avec le *Circesium* des

[1] *Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la* XX[e] *dynastie.* Étude sur le papyrus Abbott. Extrait du tome VIII (non encore paru des *Mémoires des savants étrangers de l'Acad. des inscr. et belles-lettres.* Paris, Franck, 1872, Impr. nat. 86 pages, in-4°. (Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, 109-111, 433-435.)

textes classiques sur l'Euphrate. M. Maspero a combattu cette opinion[1]. Selon lui, Karkemisch doit être reporté bien plus au nord, et serait identique à Hiérapolis ou Maboug. M. Maspero ne m'a pas tout à fait convaincu. Il raisonne un peu trop d'après l'état actuel de la Syrie; or, aucun pays n'a plus changé que la région située à l'est de l'Antiliban. Des zones immenses couvertes autrefois de villes sont maintenant des déserts; Palmyre est devenue inhabitable. Ajoutons que la modification grave apportée par M. Vignes au site de cette ville lève beaucoup des objections qu'on oppose à une traversée du désert de Hamath à Circesium. Certes, s'il est prouvé que les expéditions égyptiennes qui franchissaient l'Euphrate à Karkemisch, passaient par Alep, il faut placer Karkemisch vers Biredjik; mais cela est-il absolument certain? En tout cas, il est difficile que la ville de Karkemisch soit la ville de Maboug, vieille ville qui a toujours eu ce nom (*Maboug-manboug*, «la source»), et n'en a jamais eu d'autre. L'autorité de saint Éphrem est en pareil cas bien faible; toute la tradition des exégètes bibliques est ici contre lui.

Aux spécimens que M. Maspero nous avait déjà donnés d'une grammaire égyptienne, il a joint cette année une étude comparative du pronom dans les langues sémitiques et dans l'égyptien [2]. L'analogie

[1] *De Carchemis oppidi situ et historia antiquissima.* Paris, 1872; Franck, 39 pages in-8°, 2 cartes.

[2] *Mém. de la Soc. de linguistique*, tome II, 1er fascic. p. 1-8.

qu'offrent à cet égard les deux familles avait été depuis longtemps signalée. M. Maspero introduit l'assyrien dans la comparaison et arrive aux mêmes conclusions que ses devanciers. Quel fait étrange que cette identité du pronom copte et du pronom sémitique, surtout si l'on considère que le berber et plusieurs dialectes de l'Afrique, comparés à l'hébreu, offrent la même particularité !

M. l'abbé Ancessi[1] a cherché à pénétrer les mystères de ce qu'on peut appeler la grammaire préhistorique, problèmes attrayants, mais pleins de dangers, car les principes ordinaires de la philologie ne s'y appliquent plus, problèmes qu'on peut comparer à celui de la formation des espèces animales et végétales. Il est aussi peu probable que les espèces animales et végétales soient apparues tout d'une pièce qu'il est peu probable que les langues soient séparément écloses d'un seul coup. Mais aucune induction tirée de l'état actuel ne conduit à se figurer ces phénomènes primitifs. Deux faits ont été étudiés par M. l'abbé Ancessi : 1° l'*s* causatif, du *schaphel* sémitique et du copte ; le très-ingénieux philologue, persuadé de la bilittérité primitive des racines sémitiques, considère les racines sémitiques dont la première lettre est un *schin* comme des factitifs de radicaux formés par les deux autres

[1] *Études de grammaire comparée : l's causatif et le thème n dans les langues de Sem et de Cham.* Paris, 1873, Maisonneuve, 95 pages autographiées (extrait des *Actes de la Société philologique*, tome III, n° 3, juin 1873).

lettres; 2° la préformante *n*, qui, de l'aveu de tous, constitue la troisième radicale faible de beaucoup de racines, et qui, selon lui, ne serait autre chose que le verbe substantif. J'aurais sur cette partie beaucoup d'objections à faire à M. Ancessi; mais, ce que personne ne lui déniera, c'est un savoir philologique étendu, acquis à bonne école, et un esprit des plus exercés.

L'époque éthiopienne de l'histoire d'Égypte étant en même temps celle des rapports de l'Égypte avec l'Assyrie, a pris dans ces derniers temps une grande importance. M. de Rougé s'en était occupé [1], et avait montré que la faveur avec laquelle furent accueillis les rois de race éthiopienne dans la haute Égypte fut la conséquence d'anciennes alliances qui existaient entre cette famille et les souverains de la Thébaïde. La dynastie de Sabacon apparaît ainsi comme la descendance d'un rameau thébain, détaché du tronc à une époque inconnue, et qui aurait implanté au fond de la Nubie la langue, les mœurs et la religion de l'Égypte.

Une stèle trouvée à Djébel Barkal (Napata) par M. Mariette contient le procès-verbal d'une de ces élections de rois d'Éthiopie dont parle Diodore, et nous a conservé les principaux traits du cérémonial observé dans ces solennités. M. Maspero nous en a donné la traduction et le commentaire [2]. Ainsi se

[1] *Mél. d'arch. égyptienne*, I, p. 12-23. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 144-147 et 151-155.

[2] *Revue archéol.* mai 1873.

construit pierre par pierre une solide histoire pour un pays qui n'a pas un seul historien. Un autre travail posthume de M. de Rougé sert au même but. En 1872, M. de Rougé fit son cours sur les antiquités de Thèbes et en particulier sur le massif de Karnak. M. Jacques de Rougé nous a donné une rédaction abrégée de ce docte enseignement[1]. On croit trop volontiers, d'après l'aspect des ruines, que Thèbes est une ville comparativement récente, parce que l'éclat des monuments de l'époque classique a rejeté dans l'ombre les monuments des dynasties antérieures aux Hyksos. M. de Rougé débrouille ce chaos avec son savoir profond, et enrichit la science de plusieurs textes nouveaux.

Rappelons enfin que M. de Rougé, dans les derniers temps de sa vie, reprit le livret du Musée du Louvre, qu'il avait publié en 1849[2], pour le développer, et qu'il en avait fait un livre double du premier. Cette édition présente en particulier la traduction de toutes les inscriptions qui ont de l'intérêt pour l'histoire et pour la connaissance des mœurs des Égyptiens.

M. Jacques de Rougé a publié, sur la numismatique des nomes de l'Égypte à l'époque romaine, un

[1] *Mél. d'arch. égypt. et assyr.* I, p. 35-51. Cf. *Comptes rendus de l'Acad.* 1872, p. 136-139.

[2] *Notice des monuments exposés dans la galerie d'antiquités égyptiennes* (salle du rez-de-chaussée et palier de l'escalier du sud-est) *du musée du Louvre*, 3ᵉ édit. 212 pages, in-12, Paris, De Mourgues, 1872.

travail qui a recueilli les meilleurs suffrages[1]. De Trajan à Marc-Aurèle, on frappa dans les différents nomes de l'Égypte des monnaies dont l'interprétation réclame le secours de l'égyptologue. Les recherches de M. Jacques de Rougé sur la géographie de l'Égypte le désignaient naturellement pour ce travail. Les listes anciennes des nomes présentent de curieux détails sur le culte spécial, la religion et l'administration de chacun d'eux. Cette source de renseignements a fourni à M. Jacques de Rougé des indications auxquelles les anciens numismates n'avaient pu songer.

Que de travailleurs ! que de travaux, Messieurs! Et cependant, je ne vous ai pas encore parlé du plus fécond peut-être, de celui qui, au fond d'une ville de province, a su former une école, et alimente à lui seul un recueil savant[2], M. Chabas. Les différents textes qui peuvent jeter du jour sur le droit égyptien et les coutumes égyptiennes paraissent occuper particulièrement M. Chabas. Le premier volume de la 3e série de ses *Mélanges égyptologiques* est consacré en grande partie à ces recherches, et notamment à une savante étude du papyrus Abbott, auquel l'ardent investigateur chalonais nous promet d'importants suppléments[3].

[1] *Monnaies des nomes de l'Égypte*, par Jacques de Rougé. Paris, 1873, 71 pages et deux planches, in-8° (extrait de la *Revue numismatique*, nouv. série, t. XIV, 1869-1870).

[2] *Mélanges égyptologiques*, 3e série, Ier volume, septembre 1870. Chalon-sur-Saône. Paris, Maisonneuve.

[3] *Comptes rendus de l'Académie*, 1872, p. 433-435.

Dans un des volumes qu'il a publiés cette année [1], M. Chabas, suivant une trace féconde, mais non peut-être sans piéges décevants, ouverte par M. de Rougé, s'est proposé d'étudier l'antiquité historique des peuples de l'Europe qui furent en relation avec l'Égypte et la Phénicie, de faire voir qu'ils connaissaient les métaux, la navigation et qu'ils possédaient une civilisation avancée vingt siècles avant notre ère. M. Chabas discute en passant l'existence du chameau et du cheval en Égypte dès le temps de l'ancien empire. Il résout la question dans le sens affirmatif. L'identification des peuples qui furent en rapport avec l'ancienne Égypte nous paraît sur plusieurs points encore bien douteuse; peut-être les égyptologues n'ont-ils pas tenu assez de compte des précautions qu'il faut prendre quand il s'agit de peuples bien plus épiques et plus mythologiques que ne le furent les Égyptiens, surtout des peuples helléniques et italiotes. Les noms géographiques de l'épopée grecque appartiennent parfois au mythe, parfois à un vieux passé aryen, antérieur à l'arrivée des Hellènes en Europe et même en Asie Mineure. Quoi qu'il en soit, un curieux phénomène est en train de se passer en critique. L'Égypte sera bientôt comme une espèce de phare au milieu de la nuit profonde de la très-haute antiquité. Les textes égyptiens deviennent les docu-

[1] *Études sur l'antiquité historique, d'après les sources égyptiennes et les monuments réputés préhistoriques.* Paris, 1872, Maisonneuve, in-8°, 559 pages.

ments les plus anciens de la vieille histoire de l'Asie antérieure et du monde méditerranéen.

La superstition des jours fastes et néfastes est d'origine égyptienne, et ce n'est pas sans raison que le moyen âge appelait *dies ægyptiaci* les jours frappés d'interdit. Un fragment d'un papyrus du temps de Ramsès II environ, où les jours dans lesquels il ne faut rien entreprendre sont marqués de certains signes, a fourni à M. Chabas une occasion de plus de montrer tout ce qu'il a de science et de sagacité[1].

Le Bulletin des séances de l'Institut égyptien, pour les années 1869, 1870, 1871[2], nous est parvenu. Il y a là d'importantes communications de M. Mariette, de précieux renseignements sur ses fouilles, des inscriptions. La question des silex taillés trouvés en Égypte y est discutée sous toutes ses faces. Enfin, les nombreux articles de MM. Grébaut, Maspero, Pierret, dans la *Revue critique*[3], nous montrent l'égyptologie française comme une branche d'études très-bien organisée, et qui devrait servir de modèle à d'autres sections de notre atelier scientifique oriental.

M. Revillout a découvert parmi les papyrus de Turin et publié avec soin d'importants documents coptes, qui complètent ceux que Zoega avait déjà

[1] *Le calendrier des jours fastes et néfastes de l'année égyptienne.* Un vol in-8°. Paris, Maisonneuve.

[2] *Bulletin de l'Institut égyptien*, années 1869-1871. N° 11, 144 pages, in-8°. Alexandrie, Mourès.

[3] 8 juin, 24 août, 30 novembre 1872; 8 janvier, 29 mars 1873.

imprimés sur le concile de Nicée, en particulier ces *Gnomes du saint concile* dont Zoega n'avait donné que la première page [1]. Nous ne possédons les actes du concile de Nicée que d'une manière très-imparfaite. M. Charles Lenormant niait que les *Gnomes* en question fussent l'œuvre du concile; M. Revillout ne formule aucune opinion sur ce point. Le document en tout cas est sérieux et intéressant, sinon pour l'histoire de l'Église universelle, du moins pour l'histoire de l'Église d'Égypte au IV[e] siècle.

M. le général Faidherbe, avec le zèle le plus louable, tient au courant son recueil des inscriptions libyques. Un supplément qu'il vient de publier en porte le nombre à deux cents [2]. M. Faidherbe accompagne cette nouvelle publication de courtes interprétations, où il adopte les valeurs nouvelles proposées pour sept caractères par M. Halévy. M. le général Faidherbe est revenu également sur cette question des *dolmen* d'Afrique, à la découverte desquels il a eu beaucoup de part [3]. L'opinion du

[1] *Le Concile de Nicée d'après les textes coptes.* 1[re] série de documents. (Extrait du *Journal Asiatique*, février-novembre 1873.) Paris, Maisonneuve, 79 pages, in-8°.

[2] *Nouvelles inscriptions numidiques de Sidi-Arrath.* Extrait des *Mémoires de la Société des sciences de Lille*, année 1872, 3[e] série, X[e] volume, 7 pages in-8° et une planche. (Cf. *Revue africaine*, janvier-février 1873; *Comptes rendus de l'Académie*, 1872, p. 140.)

[3] *Les dolmens d'Afrique.* Extrait du Compte rendu du congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistoriques de Bruxelles, 1872. 6[e] section, p. 406-420, 5 planches. Paris, Ernest Leroux.

général est que les *dolmen* d'Afrique sont frères de ceux de l'Europe, et viennent d'une population analogue à celle qui éleva ceux de l'Europe. L'identité matérielle des deux classes de monuments est au moins un fait incontestable et très-frappant.

Permettez-moi, messieurs, de décerner le premier rang parmi les productions de cette année au grand ouvrage de MM. Hanoteau et Letourneux sur la Kabylie et les coutumes kabyles[1]. C'est une des gloires de notre active école d'histoire et d'exploration algérienne d'avoir donné une solidité et une étendue qu'on ne pouvait soupçonner il y a trente ans à ce que l'on sait de la race berbère, d'avoir en quelque sorte mis en lumière son individualité, son extension, ses droits à l'existence, et d'avoir créé de la sorte, autour de la grande race indigène du nord de l'Afrique, un ensemble d'études analogues à celles dont le monde sémitique et le monde indo-européen sont l'objet. Une grammaire, une écriture, une littérature, une histoire, une religion, une législation, voilà ce qui constitue l'individualité d'une race. La grammaire, l'écriture, la littérature, l'histoire berbères, ont déjà été l'objet d'excellentes recherches. M. Hanoteau a bien recueilli les faits essentiels de la grammaire berbère (kabyle et touareg). L'épigraphie touareg ou libyque, grâce à MM. Reboud, Duveyrier, Faidherbe, Judas, Halévy,

[1] *La Kabylie et les coutumes kabyles*, par A. Hanoteau et A. Letourneux. 3 vol. 515-560-464 pages, in-8°, et une carte. Imprimerie nationale, 1872 et 1873; Paris, Challamel aîné.

Letourneux, a fait de rapides progrès. Si le mot littérature peut-être appliqué à une race si peu littéraire, M. Hanoteau nous a donné ce qu'on a de littérature berbère, c'est-à-dire quelques chants populaires. M. de Slane a tiré d'Ibn-Khaldoun ce qu'on sait de l'histoire de cette race obstinée. Restaient la religion et la législation. La vieille religion africaine a été à peu près complètement oblitérée par l'islam ; on n'a guère pour la connaître que les textes des auteurs grecs et latins. Quant aux lois, aux coutumes, partie d'ordinaire si tenace de l'individualité ethnique, cet élément essentiel est très-bien conservé chez les Kabyles. Tout en se montrant, sous le rapport du dogme, des musulmans irréprochables, les Kabyles, dans un grand nombre de cas, s'écartent des prescriptions de la loi civile du Coran, disant, avec beaucoup de sens, que ces prescriptions ont été faites pour un pays très-différent du leur et pour un peuple qui n'avait pas leur manière de vivre. Chose rare dans l'islam! chez ces peuples, la foi religieuse se sépare nettement du droit. Dans les parties du monde berber où le droit musulman a pris le dessus, ce fait a été le résultat d'une conquête postérieure et non de la conversion à l'islam. En général, la prépondérance de la loi musulmane ou de la coutume locale sert, en Barbarie, à mesurer la profondeur des atteintes portées à l'indépendance nationale. Ce qui prouve bien d'un autre côté, que ces coutumes sont une forme innée, un vieux legs de race, c'est qu'elles sont communes à tous les

Berbers, c'est-à-dire à de nombreuses populations inconnues les unes aux autres, souvent sans relations possibles entre elles.

L'organisation politique et sociale dont MM. Hanoteau et Letourneux viennent de nous donner un excellent tableau est fort curieuse et digne d'être méditée. C'est en un sens l'idéal de la démocratie, l'ordre maintenu sans gouvernement distinct de la *djémaa*. Le peuple est tout et suffit à tout; le gouvernement, l'administration, la justice, ne coûtent absolument rien à la communauté. L'esprit d'association et de solidarité n'a été nulle part poussé aussi loin. Rien de plus éloigné de ce despotisme, de ce culte de la force, considérée comme une manifestation de la volonté divine, qui est le grand mal des sociétés musulmanes. Les instincts municipaux paraissent un des traits de la race berbère. Partout où elle a échappé à la domination étrangère, nous la trouvons organisée en petites républiques groupées par confédérations de peu d'étendue. Si, par exception, on rencontre chez elle la forme monarchique, on peut être sûr que la fraction qui l'a adoptée n'est pas constituée d'une manière normale, qu'elle a fait violence à ses instincts en vue de la défense nationale ou par esprit de domination. La passion de l'égalité a empêché de tout temps la constitution d'une nationalité berbère forte et homogène. La facilité extrême qu'ont eue tous les peuples conquérants à s'établir dans le nord de l'Afrique n'a pas d'autre cause.

L'unité de la société kabyle est le village; l'autorité du village, c'est l'assemblée générale des citoyens. Cette assemblée émet des décisions souveraines et les exécute elle-même. Son autorité s'étend à tout, descend aux détails les plus intimes de la vie privée, et n'est limitée que par la coutume. Le *çof*, ou division en partis, constitue une association de garantie mutuelle entre les individus, et n'a aucune signification politique ou religieuse. On change de *çof* sans honte, ce qui n'empêche pas qu'on y mette beaucoup de passion, et que le *çof* ne soit une source de guerres perpétuelles. Les institutions de solidarité, d'assistance publique sont, dans la société kabyle, poussées très-loin; la coutume, à cet égard, a force de loi. Le pauvre est nourri en partie, par la communauté, du fruit des amendes, des distributions de viandes, d'une sorte de réserve de la propriété générale. Celui qui ne fait que traverser la tribu vit d'une réserve momentanée faite en sa faveur. L'*anaïa*, lien particulier d'une personne envers une autre, analogue à notre engagement d'honneur, est, chez les Kabyles, légalement obligatoire. Une foule de choses qui, chez les nations modernes, sont du domaine de la morale privée, des déloyautés, des manquements aux devoirs du galant homme, des fautes contre l'hospitalité, deviennent, dans une telle société, des délits punis par l'amende. L'amende, appartenant à la *djémaa* et constituant une grande partie de la reprise exercée par le pauvre sur le riche, est à dessein multipliée. Ce système de garan-

ties a pu faire vivre des milliers d'années une société patriarcale, sans dynastie, sans classe militaire, sans noblesse. On remarquera facilement les analogies qu'offre cette législation avec les vieilles coutumes des Hébreux. De telles analogies viennent non d'une similitude de race, mais d'une similitude d'état social et d'une façon identique d'entendre l'autorité du village ou de la tribu comme une extension de celle de la famille. Tout cela précise le sens de l'ethnographie, et fait bien comprendre ce que c'est qu'une race. Voici un fait attesté par les honorables auteurs du livre que nous analysons. Parmi la population kabyle des environs du Fort-Napoléon, se trouve un déserteur natif d'Angers. A part un penchant à l'ivrognerie, qu'il satisfait dans les cabarets du fort, il a perdu toutes les habitudes de sa jeunesse, et rien ne le distingue d'un vrai Kabyle. Il a des enfants, qui ne savent pas un mot de français, sont des musulmans fanatiques, et se montrent aussi hostiles à la domination française que le reste de la population.

Nos études arabes n'ont rien perdu de leur vigueur ni de leur suite. M. Boucher continue sa belle publication du *Divan de Férazdak*[1]. La deuxième livraison, qui a paru, renferme plusieurs pièces de

[1] *Divan de Férazdak*, récits de Mohammed ben Habib, d'après Ibn el-Arabi, publié sur le manuscrit de Sainte-Sophie de Constantinople, avec une traduction française par M. R. Boucher. Paris, Ernest Leroux, 1872, in-4°, 2° livraison, 153-357 pages de traduct. 61-120 pages de texte.

grand intérêt pour l'histoire du dernier siècle de l'hégire. J'ai été frappé surtout de la pièce sur la transformation définitive de la grande église de Damas en mosquée par le khalif Walid ; jusque-là cette grande basilique avait servi simultanément aux deux cultes. Férazdak fut témoin du prodigieux mouvement des premiers khalifes, et y fut activement mêlé. La pièce 89, où l'auteur raconte son aventure de la nuit d'El-Naka; la pièce 94, qui contient son adieu à Iblis, à propos de sa conversion, sont de vrais chefs-d'œuvre. L'exquise finesse de l'esprit arabe se conservait encore tout entière; mais elle était à la veille de disparaître. Tout le monde rend justice au savoir de M. Boucher et au mérite de sa publication. On regrette seulement, je crois, qu'il n'ait pas cru devoir faire la collation des autres manuscrits de Férazdak existant dans les bibliothèques de l'Europe, et qu'il ait séparé l'œuvre de son poëte favori de celle de ses rivaux, Akhthal et Djérir. A la fin de sa publication, M. Boucher réparera ces apparentes lacunes.

M. Barbier de Meynard a publié le 7e volume de sa belle traduction des *Prairies d'Or* de Maçoudi[1]. Ce volume commence par l'avénement définitif de Mamoun, et se termine avec le meurtre de Moutazz; il comprend donc une période d'environ un demi-siècle, et nous fait assister à la période la plus bril-

[1] *Société Asiatique. Collection d'ouvrages orientaux.* Maçoudi, *Les Prairies d'or,* texte et traduction, par M. Barbier de Meynard, tome VII. Imp. nat. x-438 pages, in-8°. Paris, Ernest Leroux.

lante, puis à la décadence du khalifat de Bagdad. Je ne connais pas de lecture plus attachante que celle de cette longue causerie, pleine de parenthèses, rappelant la manière d'un Sainte-Beuve par l'aisance, l'ampleur des informations, la curiosité éveillée, mais non certes par le goût ni la délicatesse. Ce chapelet d'anecdotes et de digressions, rattachées entre elles au moyen du fil le plus léger, tient toujours l'attention sous le charme. Le genre particulier de plaisir d'imagination que les *Mille et une Nuits* ont fait accepter au monde entier, et qui a répandu autour du khalifat de Bagdad une si brillante auréole romantique, se retrouve ici, non rattaché à une fiction, mais résultant de tableaux historiques, tracés par un érudit arabe de premier ordre. Pour moi, je préfère, même comme agrément, les récits de Maçoudi à ceux des *Mille et une Nuits.* Le type du khalife, à la façon de Haroun al-Raschid, mélange d'une fine bonhomie, d'un scepticisme malin, d'une férocité sans méchanceté et qu'un trait d'esprit désarme, se montre dans Maçoudi avec autant de relief et de vie, et avec moins de monotonie que chez les conteurs. On n'a jamais mieux exprimé cette façon gaie et superficielle de prendre la vie, cette résignation facile sur ses petites misères, ce plaisir pris à ce qu'elle a d'imprévu, cette dose de philosophie, suffisante pour voir la vanité du fanatisme, insuffisante pour donner du sérieux à la conduite, ce parti absolu d'envisager le monde comme incurable et de ne pas se tourmenter pour le guérir,

qui firent de la société arabe du IXᵉ siècle un idéal où se complaît l'historien coloriste; idéal d'une race fine, spirituelle, sans suite ni énergie, à laquelle on n'est pas surpris de voir le lourd élément turc venir donner du lest ou plutôt se substituer. Dans ce monde mobile, les modes se succédaient rapidement; Maçoudi nous rend à merveille le triomphe d'un esprit libéral et éclairé sous Mamoun; le libre examen, les discussions philosophiques, occupant l'opinion sous Watik et Motasem; la poésie légère, élégante parfois, souvent grossière, prenant ensuite le dessus, le fanatisme musulman grandissant chaque jour, la protestation souterraine du parti des Alides prenant sans cesse de l'importance. On s'étonne, par moments, que Maçoudi ait négligé le côté le plus sérieux de la culture du temps, ces traductions de la philosophie péripatéticienne et de la science grecque en arabe, cette renaissance des études profanes par la main des Masawaïh, des Bokhtischou. Cette omission vient sans doute du plan arrêté par Maçoudi, de ne pas répéter dans les *Prairies d'or* ce qu'il avait dit dans ses deux autres grands ouvrages. En réalité, Maçoudi n'a fait qu'un livre, une vaste encyclopédie d'histoire anecdotique, quatre grandes compilations se complétant les unes les autres, et renfermant tout ce que sa lecture immense lui avait offert sur l'histoire et la biographie des siècles antérieurs. La perte plus ou moins complète des recueils dont les *Prairies d'or* ne sont que le supplément ne saurait être assez regrettée.

L'Académie des inscriptions et belles-lettres vient enfin de publier le premier volume de ses Historiens arabes des Croisades[1]. Le mauvais sort qui, depuis sa naissance, semble avoir pesé sur ce volume, est quelque chose de singulier. Il y a près de cent cinquante ans que le plan en fut conçu, et, tel qu'on nous le donne, il porte des marques profondes de transformation et d'hésitation. Les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur, en dressant, avec leur justesse d'esprit ordinaire, le plan de nos grands recueils d'historiographie nationale, s'aperçurent de la nécessité de consacrer un recueil spécial aux historiens des Croisades. Dans ce recueil, ils virent tout d'abord la large part qu'il faudrait faire aux historiens orientaux. Vers 1750, ils appliquèrent à ces études un de leurs jeunes confrères, dom Berthereau, lequel se trouva bientôt avoir entre les mains l'œuvre entière, soit latine, soit orientale. La fin du XVIII^e siècle était si peu favorable aux publications de science historique, que dom Berthereau mourut en 1794 sans avoir rien imprimé. Ses papiers faillirent se perdre; on les retrouva en 1801, et ils sont aujourd'hi déposés à la Bibliothèque nationale. L'étendue et la sûreté des recherches de dom Berthereau excitent l'admiration. Leur plus bel éloge est que les savants de notre siècle se sont

[1] *Recueil des historiens des Croisades*, publié par les soins de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. *Historiens orientaux*, tome I, in-fol. Imp. nat. LXXI-865 pages, 1872.

longtemps montrés impuissants à les reprendre et à les continuer.

Ce n'est qu'en 1834 que l'Académie des inscriptions et belles-lettres reprit le travail du savant bénédictin. M. Reinaud et M. Quatremère furent chargés de la partie orientale. Nous n'avons pas à vous raconter par quelles causes l'œuvre fut lente, interrompue, difficile, exécutée sans méthode ni accord. A la mort de ces deux savants orientalistes, la Commission des travaux littéraires de l'Académie se trouva en présence de près d'un volume in-folio tiré, mais qui offrait les imperfections, les défauts de plan les plus choquants. Grâce à M. de Slane et à M. Defrémery, la plus grande partie des feuilles imprimées a pu néanmoins être utilisée. Il en résulte un volume qui présente quelques irrégularités matérielles, qui est loin d'avoir toute la commodité qu'on demande à ces grands recueils, mais qui sera néanmoins utile à ceux qui s'occupent de l'histoire des croisades. On y trouvera : 1° le texte arabe et la traduction de l'abrégé de l'histoire des croisades extrait des Annales d'Aboulféda, publiés par M. de Slane, d'après le manuscrit corrigé de la main d'Aboulféda lui-même, que possède la Bibliothèque nationale; 2° la traduction de l'autobiographie d'Aboulféda; 3° des extraits de la grande Chronique d'Ibn al-Athir, dont la première partie a été publiée et traduite par M. Reinaud, revue par M. de Slane; la seconde, publiée et traduite par M. Defrémery. L'introduction, due à M. de Slane, comprend le

plan de la collection, l'indication des auteurs qui doivent y figurer, la liste et la généalogie des dynasties musulmanes de cette époque. L'index, dû également à M. de Slane, est excellent, et comprend encore de nouvelles corrections. On peut être assuré que la suite du recueil publié par l'Académie aura plus d'unité.

L'Académie des inscriptions et belles-lettres a rendu un autre service aux études orientales, par la publication de l'index général des articles orientaux contenus dans les quinze premiers volumes de la précieuse collection des *Notices et Extraits*, l'une des gloires de l'érudition française[1]. Le travail a été exécuté par M. Emmanuel Latouche et M. Gustave Dugat, et sera certainement pour les orientalistes un instrument de grand usage.

M. L. Leclerc continue ses recherches sur l'histoire de la médecine et des sciences en Orient. Il nous en a donné un extrait[2], relatif à la tradition sur l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie par l'ordre d'Omar. M. Leclerc remarque avec raison que le passage d'Aboufaradj qui a jusqu'ici servi de base presque unique à la tradition dont il s'agit a été copié par Aboulfaradj dans le *Tarikh el-hokama* de Djemal-eddin el-Kifthi, ce qui lui donne un peu

[1] *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. I à XV, partie orientale. Paris, 1870, Imp. nat. in-4°, IV-430, 85 pages.

[2] Extrait des *Annales de la Société d'émulation des Vosges*, t. XIV, 1er cahier, 11 pages.

plus d'autorité, ou du moins enlève toute force à l'une des objections qu'on adressait au passage d'Aboulfaradj. Il paraît bien probable, en effet, que l'établissement de l'islamisme entraîna, à Alexandrie comme ailleurs, des destructions de livres. Mais les livres ainsi détruits constituaient-ils la bibliothèque antique d'Alexandrie, celle qui fut fondée par les Ptolémée Philadelphe. On en peut douter. Déjà fort négligée sous la domination romaine, à peu près abandonnée depuis le triomphe du christianisme, systématiquement détruite à partir de Théodose et de saint Cyrille, la bibliothèque des Ptolémées était probablement réduite à peu de chose vers le milieu du VII^e siècle, et les précieux papyrus des Ptolémées comptaient peut-être pour une faible proportion dans les tas de livres qui furent anéantis lors de la conquête d'Amrou.

M. Defrémery a inséré, dans votre Journal, son savant mémoire sur la date de la prise de Jérusalem par l'armée du khalife d'Égypte, qui précède de très-peu l'arrivée des croisés[1]. M. Guyard, outre plusieurs notes instructives[2], nous a donné une bonne notice sur le soufi Abd er-Razzâk, et sur son traité de la prédestination et du libre arbitre[3]. L'astronome égyptien Mahmoud bey a également publié dans votre Journal, sur le système métrique égyp-

[1] *Journal Asiat.* août-sept. 1872.

[2] *Journal Asiat.* août-sept. 1872; *Revue critique*, 18 mai 1872; févr. 1873.

[3] *Journal Asiat.* févr.-mars 1873.

tien et sur les nilomètres anciens et modernes, des observations qui, à certains points de vue, ne manquent pas d'intérêt[1].

Le dictionnaire français-arabe de M. Cherbonneau[2] ne sera pas seulement utile à ceux qui veulent apprendre à converser avec les Arabes d'Algérie; les arabisants y apprendront plusieurs particularités du dialecte mogrebin. L'auteur y a condensé le fruit de vingt-cinq années de rapports suivis avec les tribus les plus diverses. Les exemples sont choisis de manière à fournir un tableau exact de la portée de l'esprit des Arabes de l'Algérie, de leurs associations d'idées, de leurs habitudes. L'influence du berber et, en particulier, la transformation de certaines racines arabes sous l'action du berber sont très-bien montrées. Nul ne connaît mieux que M. Cherbonneau toutes ces questions relatives à l'arabe africain, auxquelles il s'est voué avec la plus infatigable persévérance et la plus minutieuse spécialité.

La *Revue africaine*[3] continue de publier, sur l'histoire de l'Algérie, de savants travaux de MM. Feraud, Devoulx, Arnaud, Mercier. Nous signalerons en particulier une note importante de M. Devoulx sur les chiffres *gobaris* d'Algérie et du Maroc, dont

[1] *Journal Asiat.* janv. 1873.

[2] *Dictionnaire français-arabe pour la conversation en Algérie*, par Aug. Cherbonneau, correspondant de l'Institut, ancien directeur du collége arabe-français d'Alger. Paris, Imp. nat., XXIV-620 pages petit in-8°, Hachette, 1872.

[3] Alger, Jourdan, in-8°.

les formes sont identiques aux formes des nôtres[1]; ce qui semble indiquer la voie que suivirent, au moyen âge, ces inestimables petits signes pour arriver aux nations latines, sans doute à la suite des tables astronomiques auxquelles on aurait enlevé toute valeur pratique, si l'on avait transcrit les chiffres arabes en chiffres romains.

M. de Mas-Latrie a publié de nouveaux documents latins et romans sur les rapports entre les chrétiens et les musulmans de Barbarie au moyen âge[2]. Les textes qu'il vient de nous donner fournissent d'amples renseignements sur la gestion des fondouks et des consulats chrétiens dans l'Afrique berbère, sur la puissance des Acciaiuoli à Tunis vers 1332, et sur les corps de cavaliers francs qui servaient dans les armées musulmanes du Magreb. Ces milices chrétiennes ont longtemps fait partie des institutions militaires des royaumes de Tlemcen, du Maroc et de Tunis. Les Aragonais, les Roussillonnais, les Languedociens y dominaient. Un alcade nommé par le roi d'Aragon, mais qui devait obéissance à l'émir, en avait le commandement. L'Église tolérait ainsi au Magreb ce qu'elle

[1] *Revue africaine*, nov.-déc. 1872.

[2] *Traités de paix et de commerce, et documents divers concernant les relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*. Supplément et table. Paris, Baur et Detaille, 1872, II-119 pages, in-4°. — *Nouvelles preuves de l'histoire de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan*. 1re livraison, 79 pages, grand in-8° (extrait de la *Bibliothèque de l'École des chartes*, tomes XXXIII et XXXIV).

défendait absolument en Égypte et en Syrie. La situation, en effet, des deux parts, n'avait rien de commun, les musulmans berbers étant restés presque étrangers aux croisades. M. de Mas-Latrie a de même établi, par des preuves excellentes, la connivence de la république de Venise avec les sultans d'Égypte pour détourner les croisades de leur véritable but, et les secrètes ambitions qui, au XIIIe siècle, firent misérablement avorter les derniers efforts du zèle chrétien.

Au même ordre de recherches appartient la très-instructive histoire de la latinité à Constantinople, par M. Belin [1]. Une foule de faits perdus ou près de l'être sont là recueillis avec exactitude. L'histoire de l'Église latine de Constantinople est en grande partie l'histoire de la domination française dans le Levant. C'est là un passé évanoui; mais rien de grand ne doit tomber dans l'oubli; le futur historien de Constantinople trouvera dans le travail de M. Belin les plus utiles renseignements. La position de M. Belin lui donnait des facilités que nul ne pouvait avoir aussi bien que lui.

Accueillons avec joie la nouvelle édition, revue et augmentée, que M. Garcin de Tassy vient de donner de sa «Rhétorique et prosodie des nations musulmanes,» d'après le *Hadayik al-balagat* [2]. C'est

[1] *Histoire de l'Église latine de Constantinople*, par M. Belin. Paris, 1872, Challamel aîné, 199 pages et 3 planches (extrait du *Contemporain*, revue d'économie chrétienne).

[2] *Rhétorique et prosodie des langues de l'Orient musulman*, 2e édition, Paris, Maisonneuve, 1873, VIII-439 pages in-8°.

un complément utile aux études de grammaire arabe, comme les a instituées Silvestre de Sacy. Cette analyse des procédés de la rhétorique a toujours pour nous quelque chose d'un peu fade; le résumé très-bien fait de M. Garcin de Tassy a l'avantage de dispenser de donner trop de temps à des études peu attrayantes, et que cependant un orientaliste ne peut ignorer. Quant à la prosodie, partie capitale de la philologie orientale, indispensable pour la critique et l'intelligence des textes poétiques, M. Garcin de Tassy lui a donné une forme commode où les règles de la prosodie arabe sont appliquées aux diverses langues de l'Orient musulman, et spécialement au persan, au turc et à l'urdu. Les exemples, très-bien traduits, ajoutent beaucoup à l'intérêt du livre.

Le travail critique de M. Pavet de Courteille sur les textes oïgours publiés par M. Vambéry[1] a la valeur d'un travail original, à cause des savantes corrections que propose notre confrère. Une lettre de M. de Khanikof sur les sources d'après lesquelles on peut connaître le khanat de Khiva[2]; une note de M. Longpérier sur l'écriture *babéri*[3], méritent également d'être signalées aux connaisseurs.

Dans les derniers mois de sa vie, Julien put encore revoir les épreuves de deux traductions qu'il

[1] *Journal asiatique*, avril 1873.

[2] *Bulletin de la Société de géographie*, mars 1873, p. 282 et suiv.

[3] *Comptes rendus de l'Académie des inscript.* 1872, p. 245-252.

avait remises aux Recueils publiés à Genève par M. Turrettini. L'une était la traduction du *Si-Siang-Ki*, ou *Histoire du pavillon d'Occident*, qui est considéré comme le chef-d'œuvre du théâtre chinois, et dont les ariettes, mélancoliques ou passionnées, fournissent depuis cinq cents ans les paroles des romances les plus estimées. Les quatre premiers actes, formant le quart de l'ouvrage, ont paru [1]. La seconde traduction est celle du *San-Tseu-King*, ou *Livre des trois mots* [2], destinée surtout à ceux qui commencent l'étude de la langue chinoise, mais dont la lecture offre aussi un grand intérêt aux personnes qui veulent bien comprendre les idées chinoises sur l'éducation.

M. d'Hervey de Saint-Denys a entrepris la traduction des vingt-cinq derniers livres de l'encyclopédie historique de Ma-touan-lin, relatifs aux peuples étrangers à la Chine [3]. Le haut prix de l'encyclopédie de Ma-touan-lin a été depuis longtemps relevé; les

[1] *Si-Siang-Ki ou Histoire du pavillon d'Occident*, comédie chinoise en seize actes, traduit du chinois par Stanislas Julien. Dans l'*Atsume Gusa*, fascicules 4 et 5, contenant les feuilles 11, 16, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 29 et 30. Genève, Georg, petit in-4°, octobre 1872, 80 pages.

[2] *San-Tseu-King* ou le *Livre des trois mots*, traduit du chinois par Stanislas Julien. Dans le *Ban Zai San*, fascicule 2, contenant les feuilles 6, 7, 8 et 9. Genève, Georg, in-8°, août 1872, 28 pages (à continuer).

[3] *Ethnographie des peuples étrangers*, de Ma-touan-lin, traduit du chinois par le marquis d'Hervey de Saint-Denys, dans l'*Atsume Gusa* de M. Turrettini. Genève, Georg; Paris, Leroux, fascic. 3 et 6; x-70 pages, petit in-4°.

extraits qui en sont connus ne font qu'exciter l'envie de connaître l'ensemble. On ne peut donc assez désirer que la belle entreprise de M. d'Hervey de Saint-Denys soit menée à terme. Ces vingt-cinq livres formeront quatre forts volumes. Deux fascicules ont paru; on y trouve l'ethnographie de la Corée et le commencement de ce qui concerne le Japon.

M. Lucien Adam a publié une étude sur la langue mandchou[1]. Je ne peux apprécier en quelle mesure ce travail améliore ceux de ses devanciers. M. Léon de Rosny a donné, dans son élégante *Anthologie japonaise*[2], un petit chef-d'œuvre de typographie que les bibliophiles s'arracheront. Le mot d'anthologie rend très-bien le caractère de cette poésie légère, analogue aux petites pièces que les Grecs réunirent sous le même titre, petits tableaux grands comme la main, ou plutôt esquisses rapides en trois ou quatre traits fins, justes et sûrs, comme les dessins japonais eux-mêmes. Le livre de M. de Rosny a été appelé, par un juge plus compétent que moi, « un vrai traité de poésie japonaise. » Presque seul, M. de Rosny pouvait le composer, grâce au nombre

[1] *Grammaire de la langue mandchou*. Paris, Maisonneuve, 1873, x-137 pages in-8°. Comp. l'étude sur la déclinaison oural-altaïque, du même, dans la *Revue de linguistique*, t. IV, p. 127 et suiv. 229 et suiv.

[2] *Anthologie japonaise*, poésies anciennes et modernes des insulaires du Nippon, traduites en français et publiées avec le texte original par Léon de Rosny, avec une préface par Éd. Laboulaye. Paris, Maisonneuve, 1871, XVIII-XXXII-222-72 pages.

de livres japonais qu'il possède ou qu'il peut consulter. Ce joli volume plaira aux hommes du monde et sera utile aux savants par les index et les instruments de toute espèce que l'éditeur y a joints. Signalons un mémoire du même auteur sur l'ethnographie de Siam[1] et un autre sur les peuples de la Corée[2].

La Chrestomathie cochinchinoise de M. Abel Des Michels[3] paraît un livre utile. Les morceaux choisis par l'auteur, dans le fascicule que nous avons sous les yeux, appartiennent au style anecdotique et familier. Dans les fascicules suivants, M. Des Michels publiera des morceaux d'histoire, de morale, de religion, de poésie, d'un style plus relevé et bien plus chargé d'expressions chinoises. Les différentes influences qu'a subies la langue de l'Annam, et qui en font un idiome mixte, sont exposées par M. Des Michels avec clarté.

M. Feer[4] et M. Pauthier[5] nous ont donné de très-bonnes analyses des travaux du courageux et regretté M. Janneau sur le cambodgien. Ils en ont fait ressortir la valeur. Janneau a eu le premier la clef du cambodgien; pour atteindre ce but, il eut

[1] *Revue ethnographique*, t. I, 8e fascic.

[2] *Actes de la Société d'ethnogr.* janv. et février-mars 1873.

[3] *Chrestomathie cochinchinoise*, recueil de textes annamites publiés, traduits et transcrits en caractères figuratifs par M. Abel Des Michels, 1er fascic. Paris, Maisonneuve, 1872, xv-47 pages et 67 pl. grand in-8°.

[4] *Revue critique*, 28 sept. 1872.

[5] *Journal asiat.* juin 1872.

à vaincre mille difficultés. — M. Francis Garnier a terminé, dans notre Journal [1], la publication de la chronique royale du Cambodge, et expliqué l'affaiblissement successif de ce royaume, autrefois considérable.

Enfin, une publication qui fait le plus grand honneur à la marine française a paru cette année : je veux parler de la relation de cette belle expédition du Mékong, entreprise en 1866, et qui devait coûter la vie à son chef, M. Doudart de Lagrée [2]. De vastes régions inconnues explorées pour la première fois, une foule de données géographiques, ethnographiques, linguistiques, courageusement recueillies; des problèmes obscurs, tels que l'ethnographie du Laos, la question du cours du Mékong, à peu près résolues, sont des services qui ne s'effaceront pas. L'historien s'intéresse par-dessus tout à la question des ruines d'Angcor. Ces belles ruines ont été mesurées, dessinées; le plan en a été levé, non sûrement comme il l'eût été par un architecte, mais avec une exactitude suffisante pour un premier travail. M. Garnier s'est livré à ce sujet à une discussion dont les conclusions, encore incertaines, prendront un nouveau degré de fermeté quand les

[1] *Journal asiat.* août-sept. 1872.

[2] *Voyage d'exploration en Indo-Chine*, effectué pendant les années 1866, 1867 et 1868 par une commission française présidée par le capitaine de frégate Doudart de Lagrée, et publié sous la direction de M. le lieutenant de vaisseau Francis Garnier, avec le concours de MM. Delaporte, Joubert et Thorel. 2 vol. in-4°, 580-523 pages; atlas, 1^{re} partie, 22 pl.; 2^e partie, 47 pl. Paris, Hachette.

inscriptions auront été lues avec soin et surtout quand les autres monuments du même genre qui existent au Cambodge auront été étudiés. Que le monument soit postérieur à l'introduction du bouddhisme dans la péninsule transgangétique, c'est ce qui est hors de doute. Les plus anciennes inscriptions sont en pali, les plus modernes en cambodgien. M. Vivien de Saint-Martin [1] rapporte l'érection au temps où la propagande bouddhique, partie de Ceylan, était dans sa ferveur première, et où des souvenirs encore récents de l'Inde inspiraient aux artistes la représentation de scènes qui se rattachaient aux cultes populaires de la péninsule hindoue. La date serait ainsi la même que celle des grandes constructions bouddhiques de l'Inde et nous reporterait vers l'époque de Jésus-Christ. M. Garnier semble croire ces ruines plus modernes : il descendrait volontiers jusqu'en plein moyen âge. La grande époque de cette civilisation indo-cambodgienne fut, selon lui, vers le v^e et le vi^e siècle. D'abord brahmanique, puis à la fois brahmanique et bouddhique, toujours exclusivement hindoue (*Angcor* = *Nagara*), cette civilisation serait ainsi à quelques égards un parallèle de celle de Java. On voit que les relations du bouddhisme et du brahmanisme semblent devoir rester, dans l'Indo-Chine, aussi obscures que dans l'Inde. L'état de la pierre, l'effritement rapide qui s'est produit en quelques années, la forte prise qu'a l'action

[1] *Bull. de la Soc. de géogr.* mars 1873, p. 295 et suiv.

corrosive du temps sur une architecture si légère, exposée, par surcroît, à l'action destructive d'une puissante végétation, me portent à croire que M. Garnier a raison de ne donner à ces monuments extraordinaires que cinq ou six siècles.

Ces belles recherches d'histoire et d'archéologie cambodgiennes resteront le domaine de la France; M. Francis Garnier continue de les centraliser[1], et de zélés missionnaires sont en train de continuer l'œuvre si bien commencée par nos marins.

Vous avez donc raison d'être satisfaits, Messieurs, de cette année de travaux, où vous avez fourni une si abondante quote-part à l'œuvre collective de l'orientalisme européen. Dans cet ordre de choses, il n'y a place ni pour la jalousie, ni pour les rivalités vaines. On veut être utile, et l'on se rejouit des triomphes de ses rivaux. Aux sociétés asiatiques déjà existantes en Angleterre, dans l'Inde anglaise, en Amérique, en Allemagne, est venue cette année s'en ajouter une nouvelle, à laquelle nous souhaitons la bienvenue; c'est la *Società italiana per gli studi orientali.* Le mérite des personnes qui composent cette société nous est un gage assuré des services qu'elle rendra. L'Italie a toujours tenu dans les études orientales un rang distingué; sa position politique, ses vieilles collections, les rares qualités

[1] Communications de M. l'abbé Desgodins, *Bulletin de la Soc. de géogr.* nov. 1871, p. 383 et suiv. juin 1872, p. 683 et suiv. oct. 1872, p. 416 et suiv. février 1873, p. 145 et suiv. Voir encore février 1873, p. 187 et suiv. mars 1873, p. 332 et suiv.

de son esprit national, la mettent à même de contribuer puissamment aux progrès de certaines branches. Groupés en faisceau, ses efforts vont acquérir un nouveau degré de vigueur. Puissent ces pacifiques études, en même temps qu'elles pénètrent le passé de l'humanité, répandre dans le présent le sentiment d'un but poursuivi en commun par toutes les nations et susceptible de créer entre elles un lieu sérieux de solidarité!

RAPPORT DE M. BARBIER DE MEYNARD,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTE DE L'ANNÉE 1872.

L'excédant des recettes sur les dépenses pour l'exercice 1872 est de 4,466 francs. Il aurait été plus considérable encore si quelques dépenses d'une nature exceptionnelle, telles que les frais d'installation dans le nouveau local de la Société, la publication d'un Index pour la série terminée, etc. n'avaient grevé le budget d'une charge assez lourde.

La Commission constate d'ailleurs avec satisfaction que ses prévisions sur la rentrée de l'arriéré ont été dépassées, et elle se plaît à reconnaître que ce résultat est dû en grande partie à la persévérance de M. Leroux, libraire de la Société. Le déficit de l'année précédente se trouve couvert dès à présent, et si les événements politiques ne démentent pas nos espérances, l'année courante contribuera à replacer nos finances dans la situation favorable où elles se trouvaient avant 1870. MM. les Membres tiendront à honneur d'y concourir par leur exactitude à s'acquitter de leur cotisation. Les frais de correspondance que nécessite le recouvrement des quittances arriérées sont encore trop considérables et ils ne diminueront que le jour où ce recouvrement pourra s'exercer dans les limites fixées par le règlement.

L'exagération des changements et corrections sur épreuve constitue une autre source de dépenses contre la quelle la Commission, d'accord avec le Bureau, ne cesse de s'élever depuis plusieurs années. C'est à regret que nous avons dû, dans un cas spécial, exiger le remboursement d'une partie de ces frais de corrections. Aussi, adressons-nous aujourd'hui un nouvel appel aux collaborateurs du *Journal* afin qu'ils apportent les soins les plus minutieux à la rédaction

définitive de leur copie et la plus grande circonspection dans la révision de leurs épreuves. La Commission espère que cette recommandation, que le renchérissement des travaux typographiques rend plus urgente que jamais, sera entendue des savants qui prennent part aux travaux de la Société.

DÉPENSES.

Honoraires du libraire pour le recouvrement des cotisations	936f 00c	2,019f 95c
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	397 45	
Ports de lettres, circulaires, bandes imprimées	686 50	
Honoraires du sous-bibliothécaire		600 00
Reliures et frais de bureau	251f 38c	466 38
Service des salles de séance et bibliothèque	215 00	
Travaux de menuiserie et de peinture pour la bibliothèque	433f 20c	847 20
Achat de meubles	414 00	
Remboursement de lithographies pour le *Journal*		102 40
Pour la rédaction de l'Index du *Journal* (VIe série)		400 00
Frais d'impression du *Journal* en 1871		8,514 00
Frais d'impression du tome VII de *Maçoudi*		4,325 00
Honoraires de l'éditeur		1,200 00
Allocation à l'ancien compositeur du *Journal* (1er semestre)		100 00
Droits de garde des titres en dépôt à la Société générale, timbres, etc.		32 75
TOTAL des dépenses de 1872		18,607f 68c
Espèces en compte courant au 31 déc. 1872		13,631 37
Ensemble		32,239f 05c

RECETTES.

Reliquat du compte de l'ancien libraire (4e trimestre 1871)		1,203f 00c
Cotisations de l'année courante, plus un à-compte	2,582f 20c	
Cotisations arriérées	5,877 50	9,359 70
Trois cotisations à vie	900 00	
Abonnements au *Journal* (y compris le 4e trimestre 1871)		1,440 00
Livres vendus par le libraire (y compris le même trimestre arriéré)		545 55
Souscription du Ministère de l'instruction publique (4e trimestre 1871 et 3 trimestres courants)		2,000 00
Versé par un membre à titre de restitution pour corrections trop nombreuses		200 00
Intérêts des fonds placés :		
1° Rente sur l'État 3 o/o (les trois derniers trimestres)	975f 00c	
2° 69 obligations de l'Est	1,631 85	3,468 05
3° 20 obligations d'Orléans	288 80	
4° 40 obligat. Lyon-fusion	572 40	
Intérêts des sommes en compte courant à la *Société générale*		357 45
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale :		
1° Pour le *Journal*	3,000f 00c	4,500 00
2° Pour *Maçoudi*	1,500 00	
TOTAL général des recettes de 1872		23,073f 75c
En caisse au 1er janvier 1872		9,165 30
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1872		32,239f 05c

RAPPORT

DES CENSEURS DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE SUR LES COMPTES PRÉSENTÉS PAR LA COMMISSION POUR L'EXERCICE 1872.

LU DANS LA SÉANCE PUBLIQUE DU 28 JUIN 1873.

Messieurs,

Nous sommes heureux d'avoir à constater devant vous, d'après le rapport ci-joint de la Commission des fonds et comptes de la Société, soumis au Conseil le 9 mai 1873, et appuyé de l'état comparatif des recettes et dépenses de l'année 1872, que la situation de nos finances tend à revenir au point où elle se trouvait avant les tristes événements qui ont affligé notre pays depuis deux ans. L'excédant des recettes sur les dépenses était, au 31 décembre dernier, de 4,466 francs, et il eût été plus considérable si des frais extraordinaires pour l'installation, si heureuse d'ailleurs, de la Société dans son nouveau local, et pour la publication de l'Index de la VI[e] série de notre journal, n'eussent pesé sur cet exercice. C'est une dépense qui s'est élevée à plus de 1,200 francs et dont la majeure partie ne se renouvellera pas. Le total des dépenses de 1872 se trouve être, tout compris, de 18,607 francs 68 centimes. Si l'on y joint le compte courant des espèces au 31 décembre, s'élevant à 13,631 francs 37 centimes, on obtient la somme de 32,239 francs 5 centimes.

Quant aux recettes, elles se composent :

1° Du reliquat des comptes de l'ancien libraire sur 1871, montant à	1,203[f] 00[c]
2° Des cotisations de l'année courante, plus un à-compte	2,582 20
3° Des cotisations arriérées, qui ont produit	5,877 50
4° De trois cotisations à vie	900 00

A ce sujet, Messieurs, la Commission a reconnu, avec une satisfaction que vous partagerez, que ses prévisions sur la rentrée de l'arriéré ont été dépassées, et elle rapporte en grande partie ce résultat heureux des mesures adoptées par le Conseil, à l'activité et à la persévérance de M. Leroux, libraire actuel de la Société. Espérons que tous les membres tiendront à honneur d'y concourir par une exactitude croissante à remplir le devoir commun. C'est seulement alors que les frais de correspondance pour le recouvrement des quittances arriérées pourront être réduits.

L'exagération des changements et corrections sur les épreuves en cours d'impression du Journal, constitue une autre source de dépenses contre l'élévation desquelles la Commission des comptes, d'accord avec le Bureau, n'a cessé de s'élever depuis nombre d'années. Aussi a-t-elle dû, dans un cas spécial et pour l'exemple, exiger le remboursement d'une partie de ces frais excessifs de corrections. Nous avons besoin d'espérer que cette recommandation, rendue plus nécessaire que jamais par le renchérissement des travaux typographiques, sera comprise de tous les savants appelés à prendre part aux publications de la Société Asiatique, et pour qui cette collaboration n'est pas moins honorable que pour elle-même.

Il nous reste à établir la balance entre nos recettes de 1872 et les dépenses sus-énoncées, en ajoutant à notre compte interrompu les articles suivants :

Report...........	10,562f 70c
5° Le chiffre des abonnements au *Journal*, y compris le 4e trimestre de 1871........	1,440 00
6° Le prix des livres vendus par le libraire jusqu'à ce même trimestre inclus.......	545 55
7° La souscription du Ministère de l'Instruction publique, pour ce trimestre et les trois courants..........................	2,000 00
A reporter........	14,548f 25c

Report		14,548f 25c
8° Restitution susdite pour remaniements excessifs d'épreuves		200 00
9° Intérêts des fonds placés : rente 3 o/o, 3 derniers trimestres	975f 00c	3,468 05
69 obligations de l'Est	1,631 85	
20 obligations d'Orléans	288 80	
40 obligations Lyon-fusion	572 40	
10° Intérêts des sommes en compte courant, à la Société générale		357 45
11° Crédit alloué par l'Imprimerie nationale pour le *Journal*	3,000f 00c	4,500 00
Id pour le *Maçoudi*	1,500 00	
TOTAL général des recettes en 1872		23,073f 75c
Restait en caisse au 1er janvier, même année		9,165 30
TOTAL égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1872		32,239f 05c

En présence de ces résultats, si satisfaisants dans ces circonstances, nous vous proposons, Messieurs, de voter des remerciements à la Commission, toujours vigilante, et à son exact Rapporteur, aussi bien qu'au Président et aux membres du Bureau, dont l'action n'a pas cessé de se faire sentir dans la direction de nos finances, autant que dans celle de nos intérêts scientifiques et de nos travaux, durant tout le cours de la dernière année.

Signé à la minute :

J. D. GUIGNIAUT, VLADIMIR BRUNET DE PRESLE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I.

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Abbadie (Antoine d'), membre de l'Institut, rue du Bac, 120, à Paris.

Abbeloos (L'abbé), professeur au grand séminaire, à Malines.

Amari (Michel), sénateur, professeur d'arabe à Florence.

Andreozzi (Alphonse), via del Agnelo, 84, à Florence.

Arconati Visconti (Le marquis), rue Durini, 13, à Milan.

Aubaret, consul de France à Roustchouk (Bulgarie).

Bibliothèque Ambroisienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Erlangen.

Barb (H. A.), professeur de persan à l'Académie orientale de Vienne (Autriche).

MM. Barbier de Meynard, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Magenta, 18, à Paris.

Bargès (L'abbé), professeur d'hébreu à la faculté de théologie de Paris, rue Malebranche, 3, à Paris.

Barré de Lancy, secrétaire archiviste de l'ambassade de France, à Constantinople.

Barth (Auguste), boulevard Helvétique, 5, à Genève.

Barthélemy Saint-Hilaire, membre de l'Institut, rue d'Astorg, 29 *bis*, à Paris.

Beames (John), of the Bengal civil service, à Motihari (Bengale).

Behrnauer (Walther), secrétaire de la Bibliothèque publique de Dresde.

Belin, consul général et secrétaire interprète de l'ambassade de France à Constantinople.

Bellecombe (André de), homme de lettres, avenue de Paris, à Choisy-le-Roi (Seine).

Berezine, professeur de langues orientales à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Bergaigne, répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Boulard, 31, au Petit-Montrouge, Paris.

Berger (Philippe), rue de Vaugirard, 52, à Paris.

MM. Bertrand (L'abbé), chanoine de la cathédrale, rue d'Anjou, 66, à Versailles.

Bhau-Daji (Dr), à Bombay.

Boilly (Jules), boulevard Saint-Michel, 113, à Paris.

Boissonnet de la Touche, général, membre du comité d'artillerie, rue de Rennes, 78, à Paris.

Boncompagni (Le prince Balthasar), à Rome; chez M. Eugène Janin, rue Saint-Hippolyte, 3, à Passy.

Bonnetty, directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, rue de Babylone, 39, à Paris.

Boucher (Richard), rue de Grenelle Saint-Germain, 172, à Paris.

Bréal (Michel), professeur au Collége de France, boulevard Saint-Michel, 63, à Paris.

Briau (René), docteur en médecine, rue Joubert, 37, à Paris.

Brosselard (Charles), directeur des Colonies, rue des Feuillantines, 82, à Paris.

Brunet de Presle, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue des Saints-Pères, 61, à Paris.

Bühler (George), professeur d'hindoustani, Elphinston College, à Bombay.

MM. Bullad, interprète de l'armée d'Afrique, au Fort-Napoléon (Algérie).

*Bureau (Léon), rue Gresset, 15, à Nantes.

Burggraff, professeur de littérature orientale, à Liége.

*Burnell (Arthur Coke), of the Madras civil service, à Mangalore (présidence de Madras).

Burnouf (Émile), directeur de l'École française, à Athènes.

*Burt (Major Th. Seymour), F. R. S. Pippbrook House, Dorking, Surrey (Angleterre).

Caix de Saint-Aymour (Le vicomte A. de), membre du Conseil général de l'Oise, rue Rovigo, 1, à Paris.

Cama (Khursedji Rustomdji), à Bombay (Inde).

Carathéodory (Alexandre), à Constantinople.

Castello Branco (J. Ferrão de), rue Cassette, 22, à Paris.

Challamel (Pierre), rue des Boulangers-Saint-Victor, 30, à Paris.

Charencey (De), rue Saint-Dominique, 11, à Paris.

Chenery (Le professeur Thomas), Oxford Terrace, 8, Paddington, à Londres.

Cherbonneau, ancien directeur du Collége arabe, Tournant Rovigo, 74, à Alger.

MM. Childers (R. C.), bibliothécaire de l'*India office*, Norfolk Crescent, 1, Hyde-Park, à Londres.

Chodzko (Alexandre), chargé du cours de littérature slave au Collége de France, rue de Vaugirard, 73, à Paris.

Cohn (Albert), docteur en philosophie, rue Richer, 42, à Paris.

Coomara Swamy, Mudeliar, à Colombo.

Cusa, professeur d'arabe à l'Université de Palerme.

Dabry de Thiersant, consul de France.

* Dastugue, général de brigade, commandant la subdivision de Tlemcen, province d'Oran (Algérie).

Dax, capitaine au 3e régiment d'artillerie, à Alger.

Debat (Léon), boulevard Magenta, 145, à Paris.

Defrémery (Charles), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue du Bac, 42, à Paris.

* Delamarre (Th.), rue Notre-Dame-des-Champs, 73, à Paris.

Delaporte, ancien consul général, rue Auber, 5, à Paris.

Delarc (L'abbé), rue des Martyrs, 89, à Paris.

Delondre, rue Brézin, 27, à Paris.

MM. *Derenbourg (Hartwig), rue d'Amboise, 3, à Paris.

Derenbourg (Joseph), membre de l'Institut, rue de Dunkerque, 27, à Paris.

Des Michels (Abel), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard des Batignolles, 24, à Paris.

Desportes (Le Dr), rue d'Alger, 12, à Paris.

Devic, élève de l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Daumesnil, 14, à Vincennes.

Dillmann, professeur à l'Université de Berlin, Halle'sche-Strasse, 21, à Berlin.

Drouin, avocat, rue Bellefond, 4, à Paris.

Dugat (Gustave), chargé de cours à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue d'Ulm, 27, à Paris.

Dulaurier (Édouard), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 27, à Passy.

Dumollard (L'abbé Paul), rue de Babylone, 26, à Paris.

*Eastwick, secrétaire du Ministère de l'Inde, à Londres.

Eichthal (Gustave d'), rue Neuve-des-Mathurins, 100, à Paris.

Emin (Jean-Baptiste), secrétaire du Gymnase, à Wladimir (Russie).

MM. Fagnan, attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, rue de Rennes, 58, à Paris.

Favre (L'abbé), professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 50, à Paris.

Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Feer (Léon), chargé du cours de tibétain à l'École spéciale des langues orientales vivantes, boulevard Saint-Michel, 145, à Paris.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Florent (J. L. L.), rue Notre-Dame-de-Lorette, 16, à Paris.

Foucaux (Édouard), professeur au Collége de France, rue Cassette, 28, à Paris.

Fournel (Henri), boulevard Malesherbes, 62, à Paris.

Friedrich, secrétaire de la Société des sciences, à Batavia.

Gabelentz (Conon de la), conseiller d'État, à Altenbourg.

Ganneau-Clermont, drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Garcin de Tassy, membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue Saint-André-des-Arts, 43, à Paris.

MM. Garnier (Francis), lieutenant de vaisseau, à Shanghaï (Chine).

Garrez (Gustave), rue Jacob, 52, à Paris.

Gilbert (Théodore), agent-consul de France à Erzeroum (Turquie).

Gildemeister, professeur, à Bonn.

Girard (L'abbé Louis-Olivier), ancien missionnaire, à l'asile des convalescents, à Vincennes.

Goldenblum (Dr Ph. V.), à Odessa.

Goldschmidt (Siegfried), professeur à l'Université de Strasbourg.

Gorresio (Gaspard), secrétaire perpétuel de l'Académie de Turin.

Gosche (Richard), professeur à l'Université de Halle (Prusse).

Grigorieff, conseiller d'État, professeur d'histoire orientale à l'Université de Saint-Pétersbourg.

Guérin, interprète militaire, à Orléansville (Algérie).

Guerrier de Dumast (Le baron), correspondant de l'Institut, à Nancy.

Guigniaut, membre de l'Institut, au secrétariat de l'Institut, à Paris.

Guyard (Stanislas), répétiteur à l'École pratique des Hautes Études, rue Saint-Placide, 45, à Paris.

MM. Halévy (J.), rue Aumaire, 18, à Paris.

Harkavy (Albert), à Saint-Pétersbourg.

Hauvette-Besnault, bibliothécaire à la Sorbonne, rue Dusommerard, 16, à Paris.

Hecquard (Charles), gérant du consulat de France, à Port-Saïd (Égypte).

Hervey de Saint-Denys (Le marquis d'), chargé du cours de chinois au Collége de France, rue du Bac, 126, à Paris.

Hoffmann (J.), professeur de langues orientales, à Leyde.

Holmboë, professeur de langues orientales à l'Université de Norwége, à Christiania (Norwége).

Hû (Delaunay), à Pont-Levoy, près Blois.

Jebb (John), recteur à Peterstow, Herefortshire (Angleterre).

* Jong (De), professeur de langues orientales à l'Université d'Utrecht.

Kemal Pacha (Son Exc.), ex-ministre de l'instruction publique à Constantinople. *

* Kerr (Mme Alexandre), à Londres.

Khanikof (S. E. Nicolas de), conseiller d'État actuel, rue de Condé, 11, à Paris.

Kossowitch, professeur de sanscrit et de zend à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. Krehl, professeur de langues orientales à l'Université de Leipzig.

Kremer (De), conseiller de section au ministère des affaires étrangères à Vienne (Autriche).

Laferté-Senectère (Le marquis de), au château d'Alet, près Ligueil (Indre-et-Loire).

Lambert (L.), Lodi-Médéa (Algérie).

Lancereau (Édouard), licencié ès lettres, rue de l'Oseille, 3, à Paris.

Landberg-Berling, boulevard Saint-Michel, 3, hôtel d'Harcourt, à Paris.

Laurent de Saint-Aignan (L'abbé), vicaire de Saint-Pierre-Puellier, à Orléans.

Lebidart (Antoine de), conseiller de légation à l'ambassade autrichienne, à Constantinople.

Leclerc (Charles), quai Voltaire, 15, à Paris.

Leclerc (Le Dr), à Ville-sur-Illon.

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lenormant (François), au château de Bossieu, par Culoz (Ain).

Leroux (Ernest), libraire-éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

Le Strange (Guy-Styleman), rue de Solférino, 4, à Paris.

MM. Levé (Ferdinand), rue du Cherche-Midi, 21, à Paris.

Lévy-Bing, banquier, rue Richelieu, 102, à Paris.

Liétard (Le D^r), maire de Plombières.

Loewe (D^r Louis), M. R. A. S. examinateur pour les langues orientales au Collége royal de précepteurs, 1 et 2, Oscar Villas, Broadstairs, Kent.

Longpérier (Adrien de), membre de l'Institut, rue de Londres, 50, à Paris.

Mac-Douall, professeur, Queen's College, à Belfast.

Madden (J. P. A.), agrégé de l'Université, rue Saint-Louis, 6, à Versailles.

Martin (L'abbé Paulin), place de l'Estrapade, 22, à Paris.

Massieu de Clerval (Henry), rue Chaptal, 6, à Paris.

Masson (L'abbé), rue de Bourgogne, 24, faubourg Saint-Germain, à Paris.

Matthews (Henry-John), Arlington Villas, 4, à Brighton.

Mehren (D^r), professeur de langues orientales, à Copenhague.

Melon (Paul), rue Mayran, 7, square Montholon, à Paris.

MM. Mergian (Rév. Père Grégoire), membre du Collége Mourad, rue Monsieur, 12, à Paris.

Minâyef (Jean), à Saint-Pétersbourg.

Miniscalchi-Erizzo, à Vérone.

Mniszech (Le comte Georges de), rue Balzac, 22, faubourg Saint-Honoré, à Paris.

Mohl (Jules), membre de l'Institut, professeur de persan au Collége de France, rue du Bac, 120, à Paris.

Mohn (Christian), vico Nettuno, 28, à Chiaja (Naples).

Mondain, colonel du génie, aux Moussets, par Maule (Seine-et-Oise).

Monrad, professeur à Copenhague.

Mouchlinski, professeur, à Varsovie.

Muir (John), membre du service civil de la Compagnie des Indes, Merchiston Avenue, 10, à Édimbourg.

Müller (Joseph), secrétaire de l'Académie de Munich.

* Müller (Max), professeur, à Oxford.

Neriman Khan (Le général), chargé d'affaires de Perse, à Paris.

Neubauer (Adolphe), à la Bibliothèque Bodléienne, à Oxford.

Nève, professeur à l'Université catholique, rue des Orphelins, 40, à Louvain.

Noer (Le comte de), à Berlin.

MM. Nouet (L'abbé René), vicaire à Saint-Thomas de La Flèche.

Oppert (Jules), professeur de langues orientales, rue Mazarine, 17, à Paris.

Orbélian (S. E. le prince Djambakour), aide de camp de l'Empereur de Russie, à Saint-Pétersbourg.

Orlando (Diego), président de la cour, à Palerme.

Pagès (Léon), rue du Bac, 110, à Paris.

Palmer (Edward H.), Saint John's College, à Cambridge.

Paspati, docteur-médecin, à Constantinople.

Pavet de Courteille (Abel), professeur au Collége de France, rue du Bac, 35, à Paris.

Pérétié, chancelier du consulat général de France à Beyrout.

Perny (Paul), provicaire apostolique de Chine, rue de la Pompe, 69, à Passy.

Pertsch (W.), bibliothécaire, à Gotha.

Petit (L'abbé), curé du Hamel, canton de Granvilliers (Oise).

Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Leyde.

Pilard, interprète militaire de première classe, à Tlemcen.

MM. Plasse (Louis), rue de Castiglione, 10, à Paris.

* Platt (William), à Londres.

Pleignier, professeur, à Castletown, île de Man (Angleterre).

Prætorius (Frantz), Lützower Ufer, 17, à Berlin.

Priaulx (O. de Beauvoir), Cavendish Square, 8, à Londres.

Querry (Amédée), consul de France à Trébizonde.

Rat, capitaine au long cours, place Saint-Pierre, à Toulon.

Regnaud (Paul), élève de l'École pratique des Hautes Études, rue Troyon, à Sèvres.

Regnier (Adolphe), membre de l'Institut, rue de Vaugirard, 22, à Paris.

Renan (Ernest), membre de l'Institut, professeur au Collége de France, rue Vanneau, 29, à Paris.

* Revillout (E.), attaché à la conservation du Musée égyptien du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

Richebé, professeur d'arabe, à Alger.

Rivié (L'abbé), vicaire de Saint-Thomas-d'Aquin, rue du Bac, 44, à Paris.

Robinson (John R.), à Dewsbury (Angleterre).

Rochet (Louis), statuaire, boulevard Richard-Lenoir, 119, à Paris.

MM. Rondot (Natalis), ex-délégué du commerce en Chine, au château de Chamblon, près Yverdon (Suisse).

Ronel, capitaine aux chasseurs, avenue de Tourville, 15, à Paris.

Rost (Reinhold), Bibliothécaire au ministère des Indes, India Office à Londres.

Rothschild (Le baron Gustave de), rue Laffitte, 19, à Paris.

Rudy, professeur, rue du faubourg Saint-Honoré, 19, à Paris.

Sanguinetti (Le docteur B. R.), via della Posta-Vecchia, 15, à Modène (Emilie).

Schack (Le baron Adolphe de), à Munich.

Schefer (Charles), interprète du Gouvernement aux Affaires étrangères, professeur de persan à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Ingres, 6, à Passy.

Schlechta Wssehrd (Ottokar-Maria de), directeur de l'Académie orientale, à Vienne.

Schmidt (Waldemar), à Copenhague.

Sédillot (L. Am.), secrétaire du Collége de France et de l'École spéciale des langues orientales vivantes, au Collége de France, à Paris.

Seidel (Le capitaine J. de), à Botzen (Tyrol autrichien).

MM. Sélim Géohamy, à Smyrne.

Senart (Émile), rue de Grenelle-Saint-Germain, 69, à Paris.

Skatschkoff (Constantin), consul général de Russie, à Tien-tsin (Chine).

Slane (Mac Guckin de), membre de l'Institut, professeur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, rue de la Tour, 60, à Passy.

Soleyman al-Habairi, répétiteur à l'École spéciale des langues orientales vivantes, place Saint-Sulpice, 4, à Paris.

Soromenho (Augusto), membre de l'Académie de Lisbonne, traverso de San Gertrudes, 68, à Lisbonne.

Specht (Édouard), rue de Monceau, 66, à Paris.

Spooner (Andrew), au château de Polongis, à Joinville-le-Pont.

Stæhelin (J. J.), docteur et professeur en théologie, à Bâle (Suisse).

Sutherland (H. C.), of the Bengal civil service, à Oxford.

Taillefer, docteur en droit, ancien élève de l'École spéciale des langues orientales, boulevard Saint-Michel, 81, à Paris.

Tardieu (Félix), attaché au service topographique, à Constantine (Algérie).

MM. Terrien-Poncel, rue d'Elbeuf, 77, à Rouen.

Textor de Ravisi (Le baron), rue de Crucy, 15, à Nantes.

Thomas (Edward), du service civil de la Compagnie des Indes, Victoria road, 47, Kensington, à Londres.

Thonnelier (Jules), membre de la Société d'histoire de France, rue Lafayette, 66, à Paris.

Tornberg, professeur de langues orientales à l'Université de Lund.

Trübner (Nicolas), libraire-éditeur, Ludgate Hill, 57 et 59, à Londres.

* Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Veth (Pierre-Jean), professeur de langues orientales, à Leyde.

Vogüé (Le comte Melchior de), ambassadeur de France à Constantinople, rue Fabert, 2, à Paris.

Waddington (W. V.), membre de l'Institut, rue Boissy-d'Anglas, 8, à Paris.

* Wade (Thomas), ministre d'Angleterre à Pékin, (Chine); chez M. Richard Wade, Upper Seymour street, 58, Portman square, à Londres.

Weil, bibliothécaire de l'Université de Heidelberg.

MM. Wilhelm (Eug.), professeur, à Eisenach (Saxe-Weimar).

Willems (Pierre), professeur de l'Université, place Saint-Jacques, à Louvain.

Wright (Dr W.), professeur d'arabe, à l'Université de Cambridge, Saint-Andrew's station Road, Cambridge.

Wylie (A.), à Shanghaï (Chine).

* Wyse (L. N. B.), lieutenant de vaisseau, à Tunis.

Zotenberg (H. Th.), attaché au département des manuscrits à la Bibliothèque nationale, à Paris.

II.

LISTE DES MEMBRES ASSOCIÉS ÉTRANGERS,

SUIVANT L'ORDRE DES NOMINATIONS.

MM. Briggs (Le général).

Hodgson (H. B.), ancien résident à la cour de Népal.

Manakji-Cursetji, membre de la Société asiatique de Londres, à Bombay.

Lassen (Ch.), professeur de sanscrit, à Bonn.

Rawlinson (Sir H. C.), à Londres.

Vullers, professeur de langues orientales, à Giessen.

MM. Kowalewski (Joseph-Etienne), professeur de langues tartares, à Varsovie.

Dozy (Reinhart), professeur, à Leyde.

Brosset, membre de l'Académie des sciences, à Saint-Pétersbourg.

Fleischer, professeur à l'Université de Leipzig.

Dorn, membre de l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Weber (Docteur Albrecht), à Berlin.

Salisbury (E.), secrétaire de la Société orientale américaine, à Boston (États-Unis).

Weil (Gustave), professeur à l'Université de Heidelberg.

III.

LISTE DES OUVRAGES

PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire des Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta de New-Haven (U. S.), et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal asiatique, *seconde série*, années 1828-1835, 16 vol. in-8°, complet. . . . . 144 fr.

Chaque volume séparé (à l'exception des vol. I et II, qui ne se vendent pas séparément) coûte 12 fr. 50 c.

Journal asiatique, *troisième série*, années 1836-1842, 14 vol. in-8°. . . . . 126 fr.

Quatrième série, ann. 1843-1852, 20 vol. in-8°. 180 fr.

Cinquième série, ann. 1853-1862, 20 vol. in-8°. 250 fr.
Sixième série, ann. 1863-1872, 20 vol. in-8°. 250 fr.

Choix de fables arméniennes du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. 1825. In-8°.. 3 fr.

Éléments de la grammaire japonaise, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. —Supplément à la Grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826. In-8°........................ 7 fr. 50 c.

Essai sur le Pali, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826. In-8°.... .... 9 fr.

Meng-tseu vel Mencium, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

Yadjnadattabadha, ou la Mort d'Yadjnadatta, épisode extrait du Râmâyana, poëme épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très-détaillée, une traduction française et des notes, par A. L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale par J. L. Burnouf. *Paris*, 1826. In-4°, avec 15 planches........... 9 fr.

Vocabulaire de la langue géorgienne, par M. Klaproth. *Paris*, 1827. In-8°..................... 7 fr. 50 c.

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828. In-8°..................... 4 fr. 50 c.

La Reconnaissance de Sacountala, drame sanscrit et pracrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, cri-

tiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A. L. Chézy. *Paris*, 1830. In-4°, avec une planche. . . . 24 fr.

CHRONIQUE GÉORGIENNE, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830. Grand in-8° . . . . 9 fr.
La traduction *seule*, sans texte, 6 fr.

CHRESTOMATHIE CHINOISE (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833. In-8° . . . . 9 fr.

ÉLÉMENTS DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837. In-8° . . . . 9 fr.

GÉOGRAPHIE D'ABOU'LFÉDA, texte arabe, publié par MM. Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840. In-4° . . . . 24 fr.

RADJATARANGINI, ou HISTOIRE DES ROIS DU KACHMIR, publié en sanscrit et traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie royale et nationale, 3 vol. in-8° . . . . . 36 fr.
Le troisième volume *seul*, 6 fr.

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil, publié sous les auspices du ministre de la guerre, troisième tirage. *Paris*, Imprimerie nationale, 1872. In-8° . . . . 6 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

LES VOYAGES D'IBN BATOUTAH, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie impériale; 4 vol. in-8° et 1 vol. de Tables . . . . 31 fr. 50 c.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES VOYAGES D'IBN BATOUTAH. Paris, 1859, in-8° . . . . 1 fr. 50 c.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard (les trois premiers volumes

en collaboration avec M. Pavet de Courteille). Premier volume. *Paris*, 1861, in-8° . . . . 7 fr. 50 c.

— Deuxième volume, 1863 . . . . 7 fr. 50 c.
— Troisième volume, 1864 . . . . 7 fr. 50 c.
— Quatrième volume, 1865 . . . . 7 fr. 50 c.
— Cinquième volume, 1869 . . . . 7 fr. 50 c.
— Sixième volume, 1871 . . . . 7 fr. 50 c.
— Septième volume, 1872 . . . . 7 fr. 50 c.

Chaque volume de la collection se vend séparément 7 fr. 50 c.

Nota. Les membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus.

LISTE DES OUVRAGES DE LA SOCIÉTÉ DE CALCUTTA.

En vente chez Ernest Leroux, éditeur, libraire dss Sociétés asiatiques de Paris, de Calcutta de New-Haven (U. S.) et de Shanghaï (Chine), rue Bonaparte, 28, à Paris.

Journal of the Asiatic Society of Bengal. Les années complètes, de 1837 à 1860, l'année . . . . 40 fr.
Le numéro . . . . 4 fr. 50 c.

Mahabharata, an epic poem, by Veda Vyasa Rishi. Calcutta, 1837-1839, 4 vol. in-4°, avec Index . . . . 180 fr.

Ra'ja Tarangini', a History of Cashmir. Calcutta, 1835, in-4° . . . . 30 fr.

Inayah. A commentary on the Idayah, a work on mahumuddan law, edited by Moonshee Ramdhun Sen. Calcutta, 1831. Tomes III et IV . . . . 75 fr.

The Moojiz ool Kanoon, a medical work, by Alee Bin Abee el Huzm. Calcutta, 1828, in-4°, cart . . . . 15 fr.

THE LILAVATI, a treatise on arithmetic, translated into Persian, from the sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 6 fr. 50 c.

SELECTIONS descriptive, scientific and historical translated from English and Bengalee into Persian. Calcutta, 1827, in-8°, cart. . . . . 8 fr. 50 c.

TYTLER. A short anatomical description of the heart, translated into Arabic. Calcutta, 1828, in-8°, cart. 2 fr. 50 c.

THE RAGHU VANSA, or Race of Raghu, a historical poem, by Kalidasa. Calcutta, 1832, in-8°. . . . . 17 fr. 50 c.

THE SUSRUTA. Calcutta, 1835, 2 vol. in-8° br. 11 fr. 50 c.

THE NAISHADA CHARITA, or Adventures of Nala, raja of Naishada, a sanscrit poem, by Sri Harsha of Cashmir. Calcutta, 1836, in-8°. . . . . 25 fr.
(Le tome Ier, le seul publié.)

ASIATIC RESEARCHES, or Transactions of the Society instituted in Bengal, for inquiring into the history, the antiquities, the arts, sciences and literature of Asia. Calcutta, 1832 et années suivantes.
Vol. XVI, XVII, XVIII, le vol. . . . . 22 fr.
Vol. XIX, part I; vol. XX, parts I, II. Chaque partie. . . . . 12 fr.

The Leelawati, a treatise on arithmetic; translated into Persian, from the Sanscrit work of Bhascara Acharya, by Feizi. Calcutta, 1827, in-8, cart. .... [illegible]

Selections descriptive, scientific and historical, translated from English into Bengali—into Persian. Calcutta, 1827, in-8, cart. .... [illegible]

[illegible] A short [illegible] description of the [illegible], translated into [illegible]. Calcutta, 1828, in-8, cart. .... [illegible]

The [illegible], or Rules of English [illegible] translated [illegible]. Calcutta, 1829, in-8. .... [illegible]

The Naishadha Charita. Calcutta, [illegible], 2 vol. in-8. .... [illegible]

The Naishadha Charita, or Adventures of Nala, king of Nishadha, a Sanscrit poem, by Sri Harsha of Kashmir. Calcutta, 1836, in-8. .... [illegible]

(The same II. second partie.)

[illegible], or [illegible] of the [illegible] in Bengal, [illegible] from the Arabic, the [illegible], the [illegible] and [illegible] of both [illegible]. Calcutta. [illegible]

Vol. XIX, XXII, XXVII, in-4. .... [illegible]

Vol. XIX, part [illegible] XX, part [illegible] [illegible]

JOURNAL ASIATIQUE.

AOÛT-SEPTEMBRE 1873.

ESSAI

SUR

LA LÉGENDE DU BUDDHA,

SON CARACTÈRE ET SES ORIGINES.

PAR M. SENART.

INTRODUCTION.

Parmi les travaux nombreux dont le buddhisme a été l'objet, aucun jusqu'ici n'a soumis à une critique d'ensemble la légende de son fondateur ; ce n'est pas assurément que personne ait pris au sérieux les prodiges divers dont la piété de ses fidèles a semé tous les pas de Çâkyamuni ; il semble pourtant que les données presque inespérées fournies à l'étude de l'Inde par des monuments buddhiques et par des livres buddhiques aient protégé de leur voisinage, couvert de leur autorité plus d'une fiction et plus d'un conte ; et de la sorte, sans rechercher l'inspiration générale, le caractère essentiel des récits de la tradition, l'on s'est abandonné à un evhémérisme peu méthodique [1], faisant dans la légende un départ

[1] L'influence en est sensible jusque chez un savant aussi dégagé que M. Wassiljew des préjugés d'école et de tradition. (Cf. Wassiljew, *Der Buddhismus*, p. 10 et suiv.)

aisément arbitraire entre l'histoire véritable et l'alliage mythique, ou plutôt entre le merveilleux et le possible. Il est, à vrai dire, naturel de penser que la légende du Buddha a conservé quelques traits réellement historiques; la suite montrera du moins qu'il n'est pas facile de les démêler sûrement, et que les versions qui nous sont connues de la « Vie de Çâkyamuni » représentent beaucoup moins une *Vie* véritable, même mélangée de certaines inventions toutes légendaires, que la glorification épique d'un certain type mythologique et divin dont nous aurons à analyser les éléments constitutifs.

La question des origines se confond en effet nécessairement avec l'examen de la valeur vraie de la légende. Ces origines ont été l'occasion de spéculations très-aventureuses; et l'on a mis en jeu, pour expliquer certaines traditions ou certains symboles du buddhisme, une foule d'influences aborigènes, touraniennes, scythiques, plus problématiques les unes que les autres. Le livre, d'ailleurs si intéressant, de M. Fergusson (*Tree and Serpent Worship*) a été une des expressions les plus marquantes de ces flottantes théories. Que les éléments aborigènes de la population, plus ou moins fusionnés, en qualité de Çûdras, dans l'organisation brâhmanique de l'Inde, aient exercé leur part d'action dans la naissance et la diffusion du buddhisme, rien n'est plus admissible; mais il s'agit avant tout d'un rôle, d'un mouvement social; quant à ses éléments proprement religieux et spécialement légendaires, il n'y a pas d'apparence qu'ils aient, à aucun degré, été déterminés par des influences étrangères; nous verrons que les traces qu'on en a cru découvrir remontent à une autre source. Ce fait est d'autant moins surprenant que le buddhisme a été en réalité, au point de vue mythologique ou légendaire, très-peu créateur[1]. La nature populaire de ses origines et de son apostolat a fait, il est vrai, de sa littérature un répertoire capital de légendes et de contes; ces légendes et ces contes, il les a recueillis, trans-

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 454.

mis, il ne les a pas inventés. Ce sont des restes, sauvés par lui, sauf les accommodations inévitables, du développement antérieur, religieux et national, d'où il surgit. Plus l'originalité du buddhisme, à ses débuts, fut dans ses caractères éthiques et sociaux, plus cette appropriation, ou plutôt cet héritage, était possible et nécessaire.

Et pourtant, dans la pratique surtout, l'on n'a pas jusqu'à présent tenu grand compte de cette étroite relation entre ce que j'appellerais le brâhmanisme populaire et la légende buddhique. Burnouf n'a guère fait que poser quelques-unes des questions qui rentrent dans cet ordre de faits, tout en paraissant pencher vers des solutions sur lesquelles il y aura lieu de revenir [1]; l'hypothèse la plus précise qu'il soumette à ce propos se rapporte, en sens inverse, à la réaction déterminée dans la religion brâhmanique par les succès du buddhisme et à l'influence qu'ils auraient exercée sur l'avénement du culte de Kṛishṇa. Depuis, l'attention toujours en éveil de M. Weber a signalé bien des rapprochements de détail et suggéré plus d'une conjecture. Je voudrais faire voir par un examen un peu plus compréhensif et plus suivi combien la légende de Çâkyamuni offre un terrain favorable à cette étude, démontrer comment, dans plusieurs cas, cette recherche peut avoir son intérêt non-seulement pour l'intelligence du buddhisme, mais pour l'histoire du brâhmanisme lui-même.

Il convient de préciser d'abord ce que j'entends par la *Légende du Buddha*. Les récits relatifs à Çâkyamuni forment en effet une masse énorme dont une partie seule nous est aisément accessible; il est facile pourtant de les répartir en plusieurs groupes; Buddhaghosha nous en a donné l'exemple. Dans son commentaire du Buddhavaṁsa [2], il distingue en trois séries toutes les traditions relatives au Buddha : le Dûre-Nidâna, qui s'étend depuis le moment où le futur Çâkya reçoit de Dîpaṁkara la promesse de sa grandeur à venir jusqu'à sa

[1] *Intr. à l'Hist. du budd. ind.* p. 135 et suiv.

[2] Cité et traduit par G. Turnour, *Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 797.

dernière renaissance dans le ciel des Tushitas ; l'Avidûre-Nidâna, qui embrasse la vie du Docteur depuis sa descente du ciel jusqu'à son élévation à la dignité de Buddha parfaitement accompli ; le Santike-Nidâna enfin, qui contient des relations comme celle-ci : « A telle époque, Bhagavat séjourne à Çrâvastî, dans le Vihâra du Jetavana, etc. », et comprend toute la période subséquente de la vie de Çâkya jusqu'à sa mort. Cette division n'est pas seulement inspirée par des considérations théologiques, elle se fonde avant tout sur une distinction réelle dans les écritures ; les termes mêmes du commentateur le font clairement entendre : à la première période répondent les Jâtakas, à la troisième les Sûtras, à la seconde des livres comme le Lalita Vistara par exemple.

Les différences extérieures ne sont pas grandes, il est vrai, entre les deux dernières catégories d'ouvrages ; le Lalita Vistara se donne pour un sûtra au même titre que la foule des compositions rassemblées sous ce nom. Il n'en existe pas moins des diversités très-réelles de sujet, de nature et vraisemblablement aussi d'origine, entre ces deux classes d'écrits : dans les uns, l'objet principal est la prédication et l'enseignement, la partie narrative est généralement très-limitée et peu importante ; plus ou moins déguisée, la parabole y tient une place plus large que le récit historique, ou le récit y est borné à telle circonstance particulière qui sert d'occasion, de point d'attache à un développement moral ou religieux ; les autres offrent de la vie du Docteur une relation suivie, toute pénétrée d'un souffle épique ; l'édification des fidèles n'en est que le but indirect et secondaire. Les premiers sont évidemment, en tout ce qu'ils contiennent d'éléments légendaires, issus principalement de contes familiers au peuple, de récits locaux recueillis par le buddhisme et utilisés pour ses fins particulières ; quant aux seconds, ce sera l'objet de nos recherches de prouver qu'ils découlent d'une source plus générale et plus large. C'est en effet tout particulièrement de l'Avidûre-Nidâna,

pour emprunter la terminologie scolastique, que j'ai dessein de m'occuper ici.

Le Lalita Vistara est, je l'ai dit, le type le plus complet, le plus parfait, et aussi le plus autorisé des ouvrages qui se rapportent à cette partie de la légende. Comme le demande Buddhaghosha, il s'arrête à l'acquisition par Çâkya de l'intelligence parfaite, ou plus exactement à cette promulgation typique de la doctrine nouvelle à laquelle s'est attachée la dénomination figurée de Dharmacakrapravartana. « Ici (après la scène du Ṛishipatana), remarque M. Köppen[1], se terminait, dans sa forme la plus ancienne, la légende et la vie du Buddha ; ici s'arrête en fait l'évangile du Nepal et du Tibet ; car le dernier chapitre n'a été vraisemblablement ajouté que plus tard ; c'est jusqu'ici seulement que l'on trouve dans la tradition l'unité, la suite et la progression naturelle. Presque toutes les biographies du Buddha..... font en conséquence suivre un court récit de sa première prédication de la relation de sa mort et de ses obsèques. Je ne veux pas prétendre par là qu'il ait manqué complétement, dans le début, de données sur la dernière période de sa vie..... ; en tout cas, on a négligé de les recueillir et de les réunir en un ensemble, en quelque sorte canonique, à l'exemple des légendes relatives à sa conception, à sa jeunesse, à ses pénitences et à son élévation à la Bodhi ; c'est de même que les buddhistes du Sud tout au moins ne paraissent pas posséder un seul ouvrage un peu ancien consacré exclusivement à l'histoire du fondateur de leur religion et la comprenant tout entière du commencement à la fin. »

Deux points dans ces remarques réclament quelque explication. Il est d'abord bien certain qu'il ne faut point attribuer à une incertitude particulière répandue sur la seconde partie de la vie de Çâkya le silence universel des *Vies* du Docteur sur son apostolat et sa carrière religieuse ; les détails relatifs à sa prédication, à ses aventures, à sa mort et à ses funérailles

[1] *Die Relig. des Buddha*, I, 94 et suiv.

remplissent une très-grande partie des sûtras au Sud comme au Nord, sans qu'il y ait de raison pour considérer *a priori* ces compositions comme postérieures aux récits d'ensemble; loin d'être d'une valeur historique moindre, elles contiennent plus d'un trait qui semble prouver leur authenticité relative, supérieure, en tout cas, à celle des autres traditions; c'est même précisément ce caractère qui ne leur a pas permis de prendre rang parmi elles, ainsi que le démontrera la suite de nos observations.

D'autre part les écrits canoniques et anciens se rapportant à l'Avidûre-Nidâna sont en réalité très-peu nombreux; et si le Lalita Vistara, chez les buddhistes du Nord, en est un modèle achevé, il en est aussi le représentant presque unique. Mais cette unité est un peu dans la nature des choses, puisqu'il s'agit d'un récit qui, fixé canoniquement, ne peut guère tolérer que des variantes assez légères; ce qui est plus surprenant, c'est de n'en point trouver l'équivalent dans le canon des buddhistes méridionaux. Il ne faudrait pourtant point se hâter de fonder sur cette lacune un préjugé défavorable pour la tradition du Nord; il est clair en effet, par une foule de traits et de récits, que les Écritures singhalaises supposent la connaissance ou au moins l'existence de toute cette légende dont nulle part elles ne paraissent présenter un tableau d'ensemble ni une exposition détaillée[1]. Il suffit de citer le Buddhavaṁsa. Non-seulement ce livre, partie intégrante du Sûtrapiṭaka, prouve, par les quelques vers consacrés à Çâkya, que l'école à laquelle il appartient reconnaissait tous les traits essentiels de la légende septentrionale du Buddha; il nous montre cette légende devenue déjà un type et un dogme dans la théorie des Buddhas antérieurs à Çâkyamuni.

[1] C'est même, autant que nous en pouvons juger, un des côtés de la tradition buddhique qui ont été le moins exposés à l'altération et au changement, dans la divergence des écoles et des sectes, tant les éléments en étaient solidement mêlés aux origines mêmes ou du moins aux plus anciennes évolutions de la doctrine.

Ainsi que l'a fort bien remarqué M. Wassiljew[1], « le Buddha n'est, pour ainsi dire, pas une personne ; lui aussi est un terme technique ou un dogme. Bien que diverses légendes indiquent une personnalité précise, néanmoins elles contiennent si peu d'éléments vraiment historiques que cette personnalité même se transforme en un mythe. Ainsi pouvons-nous nous convaincre que le Buddha des Çrâvakas n'est pas identique avec celui des sectateurs du Mahâyâna, et chez les mystiques enfin il apparait sous une forme entièrement modifiée. »

A cette conception dogmatique du Buddha se rattache, comme un développement secondaire, la multiplication arbitraire du type sous les traits de Buddhas antérieurs à Çâkyamuni ; à chacun est attribuée une légende exactement calquée sur celle de leur prototype historique ; elles n'en diffèrent que par les noms, par des détails diversifiés suivant certaines idées théoriques relatives soit à la durée variable de la vie humaine, soit à la prédominance successive de la caste guerrière ou de la caste sacerdotale. Le Buddhavaṁsa, offrant un résumé rapide de la vie des vingt-quatre Buddhas qui ont immédiatement précédé Çâkya, constate et résume tout un développement évidemment postérieur à la fixation canonique des traditions relatives à sa personne, du moins dans tous leurs traits essentiels. Il montre en même temps d'une façon générale que la carrière dogmatiquement consacrée d'un Buddha ne s'étend précisément qu'aux faits compris dans l'Avidûre-Nidâna.

L'absence, à côté du Buddhavaṁsa, d'une vie détaillée et suivie de Çâkyamuni n'en est que plus remarquable. Elle s'explique néanmoins suffisamment si l'on prend garde que le buddhisme s'est établi au Sud dans des conditions très-différentes de celles qui accompagnèrent sa propagation dans le nord de l'Inde. Nous verrons à quel point la légende du Buddha porte l'empreinte d'une tradition vrai-

[1] *Der Buddhismus*, p. 9.

ment, sincèrement populaire; elle a dû demeurer particulièrement vivace parmi les populations dont elle était réellement l'œuvre, et qui, dès le début, avaient activement collaboré à l'établissement et aux progrès de la secte nouvelle. A Ceylan au contraire, où le buddhisme s'introduisit surtout par une propagande théologique et sacerdotale, des récits de ce genre n'avaient ni pour les prédicateurs ni pour leurs néophytes un intérêt si sensible ni si vivant. Ce qui était dogme et tradition demeura acquis et respecté ; mais la popularité ne s'attacha qu'à certains récits locaux qui, transformés sous cette action nouvelle, mirent le saint Docteur en relation directe et précise avec le siége nouveau de sa doctrine.

En résumé, le Lalita Vistara demeure la source principale des récits qui font l'objet des présentes recherches, mais non pas la source unique; car nous sommes en possession et de le contrôler et de le compléter : de le contrôler tant par les *Vies* non canoniques de Buddhaghosha, etc. conservées dans le Sud, que par les fragments épars dans les collections des Écritures chez toutes les nations buddhiques; — de le compléter par les informations relatives au Buddha qui, exclues de ce livre par son cadre même, ont cependant pour nous un intérêt réel; je veux parler, par exemple, de la mort et des funérailles du Buddha, du sort de sa race, etc. Les quelques traits que je viens de relever suffisent pour faire pressentir que cette série légendaire constitue un ensemble qui mérite d'être considéré à part. Nettement délimitée dans la période à laquelle elle s'étend, arrêtée quant au nombre et à la nature des épisodes qu'elle réunit, de bonne heure fixée avec l'autorité d'un canon absolu, d'un dogme immuable, populaire surtout dans les pays qui furent le berceau du buddhisme, mais aussi parfaitement connue de tous les peuples qui se rallièrent à cette foi, elle occupe dans la légende buddhique un domaine spécial, qui, j'espère le montrer, nous réserve plus d'un utile enseignement.

Pour ce qui est de la marche que j'ai choisie dans cette

étude, j'ai d'autant moins à en dire que je me suis efforcé de faire suivre au lecteur le chemin que j'ai suivi moi-même, allant de l'extérieur à l'intérieur et comme au cœur du sujet, et faisant passer successivement sous ses yeux les types principaux auxquels se rattachent les rapprochements et les comparaisons. J'ai eu en vue non-seulement d'interpréter quelques légendes et quelques contes, mais aussi de tirer de leur examen autant d'éclaircissements que possible pour l'histoire mythologique ou religieuse de l'Inde en général; c'est la raison et ce sera l'excuse de quelques développements qui pourraient paraître d'abord en disproportion avec leur importance pour notre objet principal.

CHAPITRE PREMIER.

LE CAKRAVARTIN.

Les brâhmanes à qui est soumis le prince Siddhârtha aussitôt après sa naissance annoncent qu'un sort glorieux l'attend, qu'il sera ou un Cakravartin ou un Buddha; plus tard, quand renonçant aux plaisirs terrestres le Bodhisattva quitte dans la nuit Kapilavastu et sa vie royale, il entend la voix de Mâra le Tentateur qui le détourne de la vocation religieuse et lui promet que, s'il y renonce, il sera dans sept jours un monarque Cakravartin; mort, Çâkya reçoit les honneurs funèbres réservés à un Cakravartin, et comme à un Cakravartin on lui élève des stûpas. Ce perpétuel et étroit rapprochement fait d'abord soupçonner une grande analogie de nature entre les deux personnages; il autorise à penser que l'examen de l'un ne sera pas sans profit pour l'intelligence de l'autre. Nous nous arrêterons donc d'abord à ce type du Cakravartin.

I.

Sens et étymologie du nom. — La légende buddhique du Cakravartin; les sept Ratnas. — Les Cakravartins brâhmaniques et jainas. — Le Cakravartin et Vishṇu; le barattement de l'Océan.

Le sens général du nom est bien connu : il désigne un « monarque universel », un souverain qui exerce sa suprématie sur la terre entière (sârva-

bhaumo râjâ). Il est d'ailleurs également familier aux livres brâhmaniques et aux écrits buddhiques; néanmoins, comme il repose sur certaines imaginations cosmologiques qui, sous cette forme spéciale, ne nous ont été transmises que par les buddhistes; comme, incorporé dans le système régulier de leurs idées et de leurs légendes, il y apparaît avec des traits plus caractérisés, comme une individualité légendaire plus saisissable, ce type peut à bon droit être considéré et traité d'abord comme plus particulièrement buddhique; cela n'empêche qu'il puisse avoir ses racines dans un terrain différent et plus ancien. Si je n'invoque pas de plus la parenté du nom avec l'expression toute buddhique du *Dharmacakrapravartana*, c'est que je compte montrer tout à l'heure comment, malgré l'identité des éléments radicaux constitutifs, la relation entre les deux termes est moins intime, moins essentielle qu'on ne serait d'abord tenté de penser.

Les opinions paraissent assez partagées, quant à l'explication étymologique du mot *Cakravartin*. Wilson[1] s'exprime ainsi : « Un Cakravartin ou, suivant le texte (du Vishṇu Purâṇa), celui en qui le disque de Vishṇu réside (*vartate*), qui a une pareille figure dessinée par les lignes de la main. L'étymologie grammaticale est : « celui qui habite dans, ou règne sur un vaste territoire nommé un *Cakra*. » Suivant M. Lassen[2], « il est clair que le sens primi-

[1] *Vishṇu Pur.* éd. F. E. Hall, I, 183 n.
[2] *Ind. Alterth.* I (2e éd.), 959 n.

tif était que le char du souverain victorieux roulait à travers toute la terre; » c'est à cette explication même que s'arrête le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg (*sub*, *v.*); et, de son côté, Burnouf s'associe à deux reprises [1], par un éloge chaleureux, aux observations de M. Lassen. Il semble toutefois suggérer lui-même une autre interprétation quand il dit (p. 387) : « Dans les composés de ce genre (du genre de *dharmacakra*), dans *balacakra* par exemple, *cakra* signifie le domaine, le cercle de la puissance, et par extension la suprématie ; » il est en effet impossible de séparer l'explication du composé *balacakravartin* de celle du simple *cakravartin*.

Expliquer *cakravartin* par : « qui fait rouler sans obstacle les roues de son char à travers tous les pays » (PWB.), c'est introduire arbitrairement dans l'analyse plusieurs idées essentielles que rien dans le mot ne représente ; c'est aussi se placer en dehors de toute analogie grammaticale [2]. Il faudrait, pour obtenir ce sens, que le second terme de la composition fût un *nomen agentis* formé du causatif de *vṛit* [3]. Si l'on compare les autres mots où *vartin* entre

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 308 et 388.

[2] Cette seconde considération condamne à titre égal l'interprétation des Mongols (Schmidt, *Gesch. der Ostmong.* p. 304), et aussi des Chinois, traduisant, d'une façon générale « qui tourne la roue. »

[3] Quelque chose comme « Cakrapravartaka » (voy. *Lotus de la bonne Loi*, p. 300). — Cf. « Sarvadharmapravartaka » *Mahâ Bhâr.* XII, 12751. — Le cas très-précis où la grammaire attribue au suffixe *in* un sens quelque peu voisin (*Pāṇ.* V, 2, 86-7) n'est, naturellement, d'aucun point comparable.

comme second membre, on trouve qu'ils sont tous conçus sur le type de *dûrevartin*, par exemple, c'est-à-dire que le composé est formé par l'adjonction à un premier membre, marquant le lieu, de l'adjectif *vartin* avec le sens de : « qui est, qui se trouve dans. . . . . » C'est en effet sur cette analyse que se fonde l'interprétation de Wilson, parfaitement grammaticale, mais bien violente quant à la valeur qu'elle attribue à chacun des deux éléments : *se trouver dans*. . . . et *régner sur*. . . . ne sont pas synonymes[1]; et pour le sens de « extensive territory » donné à *cakra*, il ne lui appartient certainement pas dans cet emploi absolu et typique[2]; en fût-il même autrement, qu'on ne s'expliquerait pas comment les Indiens n'auraient trouvé pour désigner le personnage populaire, représentant de la souveraineté universelle, qu'une si pâle et maladroite dénomination : « l'homme qui réside dans un vaste territoire ».

[1] De Humboldt, *Kawi Spr.* I, 276, admet beaucoup trop facilement une pareille transition. Cf. sa propre remarque sur *warti*, p. 278.

[2] Je ne trouve que dans les lexicographes (*Amarak.* éd. Loiseleur, p. 329, n° 12) l'usage en ce sens de *cakra* pris absolument; la garantie est évidemment insuffisante. Dans certains passages (cf. par exemple, « paracakra » *Mahâ Bhâr.* I, 6209) où cette signification semble d'abord se retrouver, c'est bien plutôt le sens d'*arme* qu'il faut reconnaître. Dans les cas enfin pour lesquels le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg donne la traduction de « domination » (*Herrschaft*), la présence constante du verbe *pravartayitum̃* prouve suffisamment que ce sens n'est que dérivé et suppose au mot une valeur littérale différente. On a vu du reste avec quelles restrictions Burnouf inclinait à lui attribuer une valeur voisine de celle-là.

Il ne reste dès lors qu'une analyse grammaticalement possible, c'est la résolution en *cakravarta* + suff. *in* (*ini matvarthe*), avec cette signification : « doué du, possesseur du cakravarta. » — Si le terme *cakravarta* paraît d'abord manquer au sanskrit, il est aisé de l'y découvrir sous la forme légèrement altérée de *cakravâla*. L'orthographe de ce mot varie dans les textes; sans parler de leur indécision entre *v* et *b*, fait sans importance, on le trouve aussi écrit *cakravâḍa*[1] et *cakravâṭa*[2]. En pâli, nous avons tantôt *cakkavâla*, tantôt *cakkavâḷa* qui correspond à un *cakkavâḍa* antérieur; un commentateur du Jina Alaṁkâra[3] fait d'ailleurs expressément remarquer que l'on devrait dire *cakkavâṭa*, le mot étant composé de *cakra* « roue », et de *vâṭa* « enceinte »; mais *vâṭa* n'étant lui-même qu'une altération prâkritisante de *varta*, la forme première et originale est *cakravarta*, dont toutes les autres sont manifestement dérivées, dont elles supposent l'existence préalable, encore que son altération plus populaire ait seule survécu dans l'usage.

Cakravâla signifie « cercle, bracelet »; mais il a de plus chez les buddhistes une valeur cosmologique : il désigne pour eux cette ligne de montagnes fabuleuses qui, comme un mur gigantesque, enserre et limite le monde; la transition d'un sens à l'autre

[1] *Amarak.* p. 15, l. 11; p. 77, l. 3. C'est la leçon habituelle du Lalita Vistara de Calcutta.

[2] Hemac. *Anekârthasaṁgr.* IV, 61.

[3] D'après Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 843.

s'explique de soi[1]. On comprend non moins aisément qu'après avoir désigné la limite du monde ce terme ait pu de bonne heure désigner l'univers lui-même; c'est ainsi que les Singhalais entendent le nom de *sakwalla*, et les Siamois celui de *cakravan*[2], dérivés l'un et l'autre du terme indien. Le Mahâvaṁsa (p. 114, v. 1) emploie déjà *cakkabâla* dans ce sens qui est du reste évidemment secondaire relativement au premier. En tout cas, nous obtenons ainsi pour *cakravartin* cette traduction pleinement satisfaisante : « Doué du, possesseur du cakravâla », en d'autres termes « celui qui n'est limité que par la limite extrême du monde, qui le possède tout entier ». J'ajoute qu'elle est appuyée d'une façon remarquable par l'explication qu'à deux reprises M. Beal donne du même terme[3]. « La signification idéale, dit-il, de ce mot (cakravartin) est : un monarque qui règne sur tout le cakra de rochers que l'on se représente entourer la terre ou, en d'autres termes, un monarque universel. » Le caractère général du livre de M. Beal, qui ne se réfère jamais directement aux documents indiens, me fait penser qu'il n'est ici encore que l'écho d'une tradition conservée par les buddhistes chinois, et dont la concordance avec l'interprétation que je propose serait complète et aurait certainement un grand poids. Il est juste

[1] Cf. « Samudranemi » = la terre, *Raghu V.* XIV, 39. Mahîṁ rathacakrapramâṇâṁ, *Mârk. Pur.* III, 3. Medinîṁ sâbdhivalayâṁ, *Kathâsar. Sâg.* X, 199, etc.

[2] Burnouf, *loc. cit.*; Alabaster, *The Wheel of the Law*, 10, 13.

[3] *Cat. of buddh. script.* p. 128 et p. 22 n.

pourtant d'observer que, dans l'intéressante note qu'il a consacrée au titre en question[1], Abel Rémusat le traduit par « roi faisant tourner la roue »; au contraire, dans le passage correspondant de sa traduction, M. Beal[2] reproduit simplement le terme sanskrit, et comme de plus il donne en note l'analyse de Wilson citée tout à l'heure, il devient difficile de décider quelle est dans ce cas la part précise de chacun, traducteur chinois et éditeur européen. Quoi qu'il en puisse être, la coïncidence méritait d'être signalée.

Il est vrai que les textes indiens ne fournissent pas le même appui. On a vu plus haut l'explication du Vishṇu Purâṇa; elle n'est point sérieuse. Dans un passage[3] où *cakravartin* est employé adjectivement, le Dictionnaire de Saint-Pétersbourg le veut rendre par « siegreich rollend »; mais le texte entend évidemment parler d'« un vimâna formé par un lotus, *monté sur des roues* (et *vainqueur* tout ensemble, par jeu de mots[4]), formé par Brahmâ ». On pourrait invoquer plutôt des expressions comme : « Asyâpratihataṁ cakraṁ Prithor âmânasâcalât — varttate...[5] », si d'autres, comme : « Parîkshit kurujâṅ-

[1] *Foe koue ki*, ch. XVII, n. 12, p. 131 et suiv. Cf. Stan. Julien, *Voy. de Hiouen Thsang*, I, 240 n.

[2] *Buddh. Pilgrims*, p. 63.

[3] *Kathâsar. Sâg.* CVII, 133.

[4] C'est peut-être sur un jeu de mots analogue que repose ce passage du *Lotus* (p. 102) où les Mahâbrahmâs offrent leur char au Buddha en le priant de faire tourner la roue de la loi.

[5] *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14.

gale vasan... nijacakravartite...[1] », ne semblaient réclamer le sens de «disque, arme de guerre». En somme, il n'y a évidemment rien à faire de ces jeux étymologiques dont on pourrait multiplier les exemples; ils s'entre-détruisent en se contredisant. La difficulté unique est dans la séparation que notre explication établit entre le mot *cakravartin* et l'expression *dharma* ou *râja-cakram̃ pravarttayitum̃*, quelque interprétation d'ailleurs que l'on donne de cette locution, sur laquelle nous reviendrons plus tard. Néanmoins, les éléments des deux termes, pour être très-voisins, ne sont point rigoureusement identiques, et les raisons grammaticales étant à mon sens impérieuses, il suffit d'admettre qu'ils ne sont pas exactement contemporains d'origine, que par conséquent l'étymologie *populaire* du premier a pu avoir quelque action sur l'emploi du second[2], pour se rendre compte de leur demi-parenté, sans sacrifier les lois de la langue.

Si certaine que me paraisse l'étymologie indiquée, elle ne jette pas un jour nouveau sur le type que ce nom désigne; c'est à la légende qu'il faut demander des éclaircissements. Parmi les classifications que nous trouvons appliquées aux per-

[1] *Bhâgav. Pur.* I, 16, 11. Cf. encore l'emploi de *cakravartita* «arrondi comme une roue», Malayagiri in Sûryaprajñ. ap. Weber, *Ueber ein Fr. d. Bhagav.* p. 307.

[2] L'emploi un peu flottant et évidemment assez artificiel de la locution «cakram̃ pravarttayitum̃,» et aussi la perte rapide du thème *cakravarta*, favorisent cette hypothèse, qui du reste ne s'applique qu'au *mot*, non à l'*idée*, que je crois très-ancienne.

sonnages honorés du titre de Cakravartin, la première, la plus habituelle, les distingue en Balacakravartins et Mahâcakravartins ou simplement Cakravartins[1], ceux-ci étendant sur les quatre continents une domination restreinte pour les premiers à un seul dvîpa. Il ne paraît pas pourtant qu'on ait établi dans tous les cas entre les deux catégories une différence si précise. C'est ainsi que le Dîpavaṁsa[2] appelle Nemi : « Balacakkavattirâjâ sâgarantamahîpati », appliquant le titre de Balacakravartin à un souverain considéré comme réellement universel[3]. Dans l'Açoka avadâna, Açoka est tour à tour appelé « Cakravartin, maître des quatre dvîpas » et « Balacakravartin[4] ». Je serais disposé à trouver là la trace d'un usage primitivement général. Le mot peut seulement signifier « un cakravartin par la puissance » ou « par son armée ». Le titre de Cakravartin ayant dû, ainsi qu'on le verra, désigner d'abord un être tout céleste, on s'expliquerait aisément cette addition de *bala*, lorsque se firent les premières applications du nom, encore à demi conscientes de ses origines, à un souverain terrestre ou réputé tel[5]. D'autre part, l'importance des ar-

[1] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 308, 387.

[2] *Bhâṇav*. III, v. 43 de ma copie. On sait (d'Alwis, *Catal. of sanskrit works*, etc. I, 120) que les exemplaires de ce livre diffèrent souvent les uns des autres d'une façon très-notable.

[3] Aussi Turnour, dans sa traduction de ce passage (*Journ. As. Soc. of B.* 1838, p. 927), rend-il simplement « chakkavatti ».

[4] D'après la traduction de Burnouf, *Intr. à l'hist. du buddh. ind.* p. 382, 400.

[5] Cf. ce qui est dit plus loin des Naracakravartins des Jainas.

mées ou corps de troupes (balakâya) autour du Cakravartin, et particulièrement l'emploi typique de la formule « Caturvargabalaç Cakravartin [1] », suffiraient à expliquer la formation de « Balacakravartin »; dans l'une ou l'autre hypothèse, la distinction hiérarchique entre ce titre et le simple Cakravartin n'est suivant toute vraisemblance que secondaire, inspirée peut-être par une distinction analogue entre le Mahâcakravâla et le Cakravâla sans épithète [2].

Les Chinois [3] connaissent une autre division en : 1° roi de la roue de fer, qui règne sur un dvîpa; 2° roi de la roue de cuivre, qui règne sur deux; 3° roi de la roue d'argent, qui en gouverne trois; 4° roi de la roue d'or, qui est le vrai Caturdvîpacakravartin. Une autre encore, chez les Singhalais, distingue le Cakkavâlacakkavatti, le Dîpacakkavatti et le Padesacakkavatti, chefs, le premier de quatre continents, le second d'un seul, le troisième d'une partie seulement de l'un d'eux [4]. Toutes ces classifications, œuvres scolastiques et artificielles, n'ont d'autre intérêt que de montrer la conception ancienne altérant sa simplicité première et faisant effort pour se rapprocher de plus en plus de la réalité ou au moins des vraisemblances.

Il est plus curieux de constater les qualités carac-

[1] *Lal. Vist.* p. 16, p. 116, l. 3.
[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 148, p. 843 et suiv.
[3] D'après Abel Rémusat, *Foe koue ki*, p. 134 et suiv. Cf. Beal, *Cat. of buddh. script.* p. 114.
[4] Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavatti.*

téristiques attribuées, au Sud comme au Nord[1], à notre personnage : 1° il est très-riche et possède une grande abondance de trésors, des champs, etc.; 2° il est d'une beauté sans pareille ; 3° il n'est jamais malade et jouit d'un calme parfait ; 4° enfin, sa vie se prolonge au delà de celle de tous les autres hommes. Je me contenterai pour le moment de faire observer que ce dernier attribut le fait sortir décidément de l'humanité, même de cette humanité relative, si je puis dire, créée par l'imagination des buddhistes, avec ses kalpas où l'on vit quatre-vingt mille ans et plus. Il est temps d'arriver au trait le plus remarquable du Cakravartin, que tous les textes lui reconnaissent unanimement, la possession des sept trésors (*ratnâni*)[2]. En nous transportant de prime saut sur le terrain légendaire et merveilleux, les descriptions nous invitent à chercher dans le domaine mythologique nos points d'attache et nos éléments d'information[3]. Ainsi s'explique d'abord comment nous ne retrouvons pas dans cette énumération, comme l'on devrait s'y attendre, un catalogue des insignes de la royauté, plus ou moins transfigurés par l'exagération légen-

[1] *Foe koue ki*, p. 132. Turnour, *Journ. Asiatic Soc. of the Bengal*, 1838, p. 1006.

[2] *Lal. Vist.* ch. III, éd. Calc. p. 15 et suiv. ; *Foe koue ki*, p. 132 et suiv. ; Hardy, *Man. of Budh.* p. 126 et suiv., etc.

[3] De même les buddhistes mongols (Schmidt, *Gesch. der Ost-mong.* p. 9) ne connaissent que six cakravartins qu'ils placent au seuil même de l'histoire légendaire, et avant que les mortels fussent appelés « les hommes ».

daire et portés, pour ainsi parler, à leur plus haute puissance.

Le chiffre de sept trésors est quelquefois remplacé par quatorze[1]; ce nombre est évidemment secondaire et résulte de la confusion de deux listes, tout à fait différentes, de sept ratnas chacune : la première comprenant les trésors du Roi de la roue; la seconde, les sept *substances précieuses* (ratnâni), suvarṇa, rûpya, etc.[2] Les représentations figurées[3] suffiraient à décider en faveur du nombre sept. Objet des prédilections mystiques, ce nombre est fréquent, surtout quand il s'agit des phénomènes lumineux de tout ordre[4]; mais il y a plus, la formule entière des « sept ratnas » est déjà bien connue dans le cercle védique. Un passage dit d'Agni : « Établissant dans chaque demeure les sept ratnas, Agni, le hotar le plus parfait, s'est reposé [sur l'autel][5]. » Sâyaṇa voit dans ces sept trésors les sept *jvâlâs*, rayons ou flammes, auxquels il est plusieurs fois fait allusion[6]. Mâdhava donne la même explication pour un vers du Yajus noir où cette expres-

[1] Eitel, *Handbook of Chin. Buddh.* s. v. *Saptaratna*. Cf. aussi le passage du *Bhâgav. Pur.* cité plus bas.

[2] Burnouf, *Lotus de la bonne Loi*, p. 319 et suiv.

[3] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 211 et suiv.

[4] Je rappelle les sept rayons, les sept mères d'Agni, ses sept langues, les sept bouches de Bṛihaspati; pour d'autres exemples, voy. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *Saptan*, et Weber, *Ind. Stud.* II, 88-9 n.

[5] *Ṛig. V.* V, 1, 5.

[6] Cf., par exemple, *Ṛig. V.* I, 164, 2, et le commentaire de Sâyaṇa.

sion se retrouve[1]. Cette fois c'est à Agni et à Vishṇu tout ensemble que s'adresse le poëte : « Ô Agni-Vishṇu, grande est votre grandeur! Goûtez le beurre sacré sous tous ses noms mystérieux; apportant les sept ratnas dans chaque demeure, que votre langue s'approche du beurre sacré! — Ô Agni-Vishṇu, cette grande demeure vous est chère; vous goûtez avec joie l'essence mystérieuse du beurre; faisant retentir dans chaque demeure l'hymne pieux, que votre langue s'approche du beurre sacré! » Le parallélisme des deux seconds demi-vers faisant allusion, le premier à la flamme qui s'allume, le second au chant qui aussitôt retentit, semble confirmer l'interprétation du commentateur. Elle devient en revanche plus douteuse quand nous voyons les sept ratnas réclamés de Soma et de Rudra[2]. Quoi qu'il en soit, il est particulièrement intéressant de trouver rapprochés, précisément à propos des sept ratnas, Agni et Vishṇu; et ces passages, sans avoir, tout naturellement, avec la légende qui nous occupe de relation directe, servent du moins à montrer comment a pu s'y fixer le chiffre de sept trésors; ils nous préparent d'abord à ce rapprochement du feu terrestre et du soleil dont nous allons y découvrir tant de traces.

Les sept trésors sont : le trésor de la roue (cakra), de l'éléphant (nâga), du cheval (açva), du

[1] *Taittir. Saṁh.* I, 8, 22, 1. Ces deux vers se retrouvent isolés, avec des variantes sans importance, *Atharva V.* VII, 29.
[2] *Ṛig. V.* VI, 74, 1.

joyau (maṇi), de la femme (strî), du maître de maison (gṛihapati), du conducteur (pariṇâyaka). Toutes les listes sont unanimes dans cette énumération; elles diffèrent seulement par des traits de détail dont nous aurons à faire notre profit. Auparavant je remarque encore que ces traductions : *le trésor de la roue*, *le trésor de la femme*, etc., sont non-seulement fort peu intelligibles, mais même inexactes; le sens vrai est, conformément à l'emploi habituel de *ratna* comme second membre de composition : *la perle des roues*, *la perle des femmes*, etc., c'est-à-dire une roue incomparable, une femme sans pareille.

Pour ce qui est d'abord du *Cakra*, l'énumération chinoise[1] lui donne ce nom remarquable de « Seigneur victorieux », et l'identifie ainsi très-clairement avec le roi lui-même, tout spécialement désigné comme *victorieux* (vijitavân)[2]. Cette roue est d'ailleurs représentée comme faite d'or, chargée d'ornements d'or; elle a mille rais; « elle est l'œuvre des artisans du ciel et rien sur la terre n'en approche ». Elle apparaît à l'Est et se met en mouvement à travers l'espace, suivie miraculeusement (ṛiddhyâ) par le roi qu'elle entraîne à sa suite dans l'océan où elle plonge[3]; elle s'avance, comme s'exprime la version tibétaine, en faisant naître des apparitions dans la région orientale. Dans cette roue ou plutôt

[1] *Foe koue ki*, p. 133.
[2] *Lal. Vist.* p. 15, l. 8.
[3] « Et lui fraye un chemin ». Hardy, *Man. of Budh.* 127-8.

ce disque, il est trop aisé de reconnaître l'antique et toujours populaire symbole[1] de l'astre d'or qui, sorti de l'océan pour s'y replonger, fait apparaître sous la magie de sa lumière toutes les choses naguère enveloppées dans la nuit; l'image du soleil dont le char brillant est fabriqué par les Ṛibhus ou par Tvashṭar; le Cakra de Vishṇu enfin, avec ses mille rais : arme ordinaire du Dieu, il est l'objet aussi de l'adoration et des hymnes mystiques[2]; le soleil est tour à tour ou le simple instrument d'un Être supérieur qui dirige sa marche ou le Dieu lui-même sensible sous cette forme resplendissante. C'est pour cela que, identifié quelquefois avec le Cakravartin lui-même, le Cakra est aussi représenté comme recevant ses hommages : suivant le Lalita-Vistara, quand la roue apparaît, le roi « rejette son manteau sur l'épaule (attitude habituelle de l'adoration chez les buddhistes) et s'adresse à elle en ces mots : « Seigneur, fais tourner conformément à la loi le Cakra céleste » (pravartayasva bhartar divyaṁ cakraratnaṁ dharmeṇa...). » Le Cakravartin est un Ixion plus sage et plus heureux, comparable au Dieu que, sous le nom de Pûshan (lui aussi un être solaire), un vers[3] nous montre « dirigeant comme le plus habile cocher, parmi le nuage [qui

[1] Cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, 1re partie.

[2] Cf., par exemple, dans le Bhâgavata, la légende de Durvâsas et d'Ambarisha, où la nature primitive de l'arme de Vishṇu est encore clairement sensible, et l'hymne au Cakra, IX, 4, 48 et suiv. et IX, 5, init.

[3] *Ṛig. V.* VI, 56, 3.

ressemble à un chemin inégal et] raboteux, la roue d'or du soleil; » comparable à Sûrya lui-même qui « se lève... pour faire tourner la roue toujours égale... » (VII, 63, 2). C'est cette fonction qui a inspiré certaines interprétations étymologiques notées précédemment, et le symbolisme est ici si clair que de Humboldt avait déjà rappelé le disque de Vishṇu à propos du Cakravartin[1]. On se souvient que le Buddha, lui aussi, « fait tourner la roue »; c'est un de ses points de contact nombreux avec notre personnage; l'examen des emblèmes buddhiques nous ramènera par la suite à son Cakra et du même coup à celui du Cakravartin.

L'*Éléphant* est également commun à la légende du Buddha et à celle du Roi de la roue; le Lalita-Vistara le fait du reste assez sentir, quand il attribue au hastiratna le nom de « Bodhi »[2] : ce nom ne lui peut venir que d'un jeu de mots fondé sur le titre du *Bodhisattva*, et la légende qui le fait descendre, sous la forme d'un éléphant, du ciel des Tushitas. Cet animal merveilleux, qui se meut à travers l'espace, se présente au roi dès le lever du soleil, et lui sert de monture pour faire le tour de la terre. On le décrit blanc, avec une tête de couleurs mélangées, mais couronnée d'une touffe de crins dorés; il est chargé d'ornements d'or, porte un étendard d'or, et est enveloppé d'un réseau d'or. La légende indienne connaît, en effet, un éléphant mythique,

[1] *Ueber die Kawi Spr.* p. 277.
[2] *Lal. Vist.* p. 17.

Airâvata, la monture d'Indra. M. Kuhn[1] y reconnaît l'éclair, surtout à cause du féminin Airâvatî qui a ce sens; il me semble désigner d'une façon plus générale le nuage, dont la foudre apparaît comme la splendeur et la fille, sur lequel trône le Dieu du ciel et de l'orage. Les symboles du nuage et de l'éclair se pénètrent du reste et se confondent perpétuellement, dans le cheval par exemple, dans le serpent, dans l'oiseau céleste. Mais dans le cas présent la valeur de « nuage » domine incontestablement; elle explique et les formes changeantes de l'éléphant Bodhi (vikurvâṇadharminaṁ, *Lal. Vist.* p. 17) et le nom de « montagne bleue » que lui attribue la source chinoise; l'or dont il resplendit, depuis ses crins d'or jusqu'au réseau qui le couvre, est l'ordinaire image[2] des éclairs qui sillonnent et illuminent la nue[3]. Le nom même d'Airâvata (patronymique évidemment égal pour la signification, comme il arrive souvent dans les noms mythologiques, au simple *irâvat*), c'est-à-dire le nuage *fécondant*, se rapporte à cette origine[4]. Elle en fait comprendre l'application à un Nâga[5] en même temps qu'elle explique et les représentations figurées de Sanchi[6] avec leurs monstres bizarres, moitié éléphants, moitié serpents, et, sans parler d'autres lé-

[1] *Herabk. des Feuers*, p. 251.
[2] Cf. par exemple, Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 63, 233, 238.
[3] Cf. plus loin relativement au Maṇiratna.
[4] Cf. en général De Gubernatis, *Zoolog. mythol.* II, 91 et suiv.
[5] *Mahâ Bhâr.* I, 1550.
[6] Fergusson, *Tree and Serp. Worsh.* p. 110.

gendes, celle qui nous montre Indra sacrant Krishṇa avec l'eau que lui fournit Airâvata[1]. Il va sans dire que, comme tous les représentants du nuage, l'éléphant peut prendre tour à tour un double aspect : pacifique et brillant ou sombre et orageux; c'est évidemment plutôt le premier rôle qu'il joue ici, près du Cakravartin dont il semble, ainsi qu'un char d'or, soutenir la course et la révolution journalière à travers l'espace.

Le Mahâbhârata (I, 1095) nomme Uccaiḥçravas « mathyamâne, 'mṛite jâtam *açvaratnam* anuttamaṁ »; ainsi la mythologie brâhmanique parle expressément d'un açvaratna qui n'est autre que le coursier solaire Uccaiḥçravas[2]. D'autre part, le Lalita Vistara donne au Cheval le nom de Valâhaka, qui signifie *nuage*[3] et désigne un des coursiers de Vishṇu. Il reçoit les mêmes épithètes que l'Éléphant; tandis qu'Uccaiḥçravas est d'une blancheur éclatante, il est, lui, d'un bleu foncé (nîlakṛishṇa), et l'énumération chinoise l'appelle le cheval *pourpre* ou « le vent fort et rapide »; il se rapproche ainsi curieusement de ces chevaux d'Indra dont la crinière a « les reflets bleuâtres du plumage du paon[4] », et plus encore de ces coursiers du *Vent* (vâtasya açvâḥ), rouges (ṛijra, *R. V.* I, 174, 5; aruṇa, rohita, I, 134, 3), qui

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 318 et suiv.

[2] De même le *Râmâyaṇa*, éd. Gorresio, I, 46, 29.

[3] Spécialement le nuage orageux. Cf. *Mahâ Bhâr.* I, 1289, où Indra est ainsi invoqué : Tvaṁ vajram atulaṁ ghoraṁ ghoshavâṁs tvaṁ Valâhakaḥ.

[4] Pour les citations cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 85.

traînent aussi Indra[1] (*R. V.* X, 22, 4-6), considéré (X, 168, 2) comme «le roi de tout cet univers». Semblable aux chevaux des Walkyries qui secouent de leur crinière la rosée et la pluie fécondante, il a «les crins passés dans des perles (éclairs), qui tombent quand on le lave (la pluie) et qu'on l'étrille, et qui se reproduisent à l'instant plus fraîches et plus brillantes qu'auparavant»[2]; «quand il hennit, on l'entend à la distance d'un yojana», car son hennissement n'est autre que le tonnerre[3]; si enfin «tous les grains de poussière que touchent ses pieds se changent en sable d'or», on reconnaît là la vieille image de la foudre conçue comme le sabot du coursier nuageux. Il est d'autant moins surprenant de trouver au cheval dans notre légende cette valeur symbolique, que c'est celle qu'il garde le plus fréquemment dans la mythologie indienne[4]; il est vrai qu'il y paraît aussi en plusieurs rencontres comme

[1] Ailleurs, X, 49, 7, Indra traverse le ciel, traîné par les chevaux du soleil, ce qui prouve l'identité essentielle des uns et des autres.

[2] Grimm, *Deutsche Mythol.* ap. Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 132. D'autres traces du même souvenir mythologique, conservées dans le culte brâhmanique et sur lesquelles nous reviendrons, achèvent d'autoriser un rapprochement du reste si évident. Cf. encore *R. V.* V, 83, 1, où les Maruts sont priés de rendre abondantes les eaux du cheval fécond (vrishṇo açvasya).

[3] Cf. Agni, c'est-à-dire l'Agni de l'atmosphère, la foudre, comparé à un cheval qui hennit, par exemple *R. V.* I, 36, 8. — De même, quand ils hennissent, les coursiers d'Indra sont ruisselants d'ambroisie. *R. V.* II, 11, 7, ap. Gubernatis, I, 286.

[4] Cf. notamment l'épisode de la lutte de Krishṇa contre le cheval Keçin, dans le *Vishṇu Purâṇa*, éd. Hall, IV, 339 et suiv.

l'expression directe du soleil, et dans le cas d'Uccaiḥçravas, le cheval *blanc*, que l'on peut observer « au lever du jour [1] », et dans ce vers (*R. V.* VII, 77, 3) qui nous montre « la bonne Ushas amenant l'œil des dieux, conduisant le beau coursier blanc... », puis encore dans plusieurs légendes parmi lesquelles je cite seulement celles qui se rapportent au Digvijaya et à l'Açvamedha et dont il sera question plus loin. Ce n'est point une raison pour séparer profondément l'açvaratna Uccaiḥçravas de l'açvaratna Valâhaka [2]; le premier a lui-même, dans la voix de tonnerre [3] qui lui a valu son nom, et dans cette queue noire que lui forment traîtreusement les Serpents, fils de Kadrû [4], conservé des traces d'une autre signification.

Cette fusion de symbolismes différents dans un seul type pourrait aisément suggérer des explications diverses. Toutefois, si l'on songe que dans les récits où le héros solaire apparaît positivement sous les traits du cheval [5], comme dans le cas de Purusha [6], comme dans le mythe de Vivasvat et de Sa-

[1] *Mahâ Bhâr.* I, 1205.

[2] D'autant moins que le v. *R. V.* VIII, 1, 11, rapproche étroitement Etaça, le coursier du soleil, et les chevaux ailés et rapides de Vâta.

[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* 251.

[4] *Mahâ Bhâr.* I, 1223 et suiv. Cf. *R. V.* I, 32, 12, Indra transformé en queue de cheval pour délivrer les eaux prisonnières.

[5] Je ne vois pas que rien dans le passage (*R. V.* I, 132, 6) cité par M. Kuhn (*Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV 1,19) prouve précisément qu'il y faut entendre une tête *de cheval*.

[6] Voy. plus loin. Si, comme le veut M. de Gubernatis (*Zool.*

raṇyû, c'est surtout avec la signification voulue d'un déguisement, d'une métamorphose; si l'on considère comme l'éléphant, dont le symbolisme primitif ne saurait être douteux, en est venu néanmoins dans certains récits, qui seront rappelés à propos de la naissance de Çâkya, à être identifié avec le héros solaire, on sera, je crois, disposé à penser que le rôle du cheval comme représentant du nuage répond bien à sa valeur vraisemblablement la plus ancienne; sa signification lumineuse n'en serait que le développement secondaire, encore qu'ancien, confondant l'astre avec les vapeurs qui le recèlent ou semblent le porter [1]. Le cheval put bien de même représenter la foudre qui s'échappe de la nue. Il se serait ainsi produit de cette signification centrale comme un double rayonnement assez bien exprimé par les traits qui font du soleil l'œil, et de l'éclair le pied du coursier atmosphérique. Par là s'expliquerait comment le cheval proprement *solaire* a laissé dans

Myth. I, 302), *baḍavâmukha* (*Râm.* éd. Gorres. IV, 40, 50) s'applique à Vishṇu, ce qui est, vu l'état du texte, fort douteux, ce passage fournirait un argument de plus pour les idées exprimées ici; et cette tête de cheval rappellerait très-exactement le sens bien clair de la tête de Dadhyañc, sur laquelle cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 126 et suiv.

[1] De même Târkshya, l'oiseau solaire, reçoit l'épithète d'*arishṭanemi* (*R. V.* I, 89, 6; X, 178, 1); il est donc, en fait, distingué de la *roue* solaire absolument comme Etaça, le coursier du soleil, toujours représenté comme *portant la roue* (cf., par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 62 et suiv.). M. Kuhn (*Zeitschr.* I, 528 et suiv.) a exposé jadis des observations qui me semblent très-voisines de celles-ci, bien que sa pensée n'y soit pas assez explicite pour qu'il me paraisse permis de m'autoriser de son nom.

les mythologies congénères des traces si peu sensibles, comment, même dans la mythologie indienne, il n'apparaît guère que mêlé d'autres éléments. Pour ce qui est en particulier de notre açvaratna buddhique, il est certain que si, dans la peinture qui en est faite, la première signification se manifeste avec évidence, son rôle de monture du Cakravartin à qui il fait faire le tour de la terre, partant le matin, revenant le soir, est l'expression fort claire de la seconde.

Des incertitudes analogues planent sur le *Maṇiratna*, dont le caractère lumineux ne saurait du moins faire doute. Il est impossible, en effet, de le séparer, dans son explication, de cet autre *Maṇiratna* brâhmanique[1], le Kaustubha, qui jaillit de l'Océan baratté. M. Kuhn[2] considère cet emblème comme «représentant du soleil», mais sans en donner d'autre preuve définie que la place qui lui est assignée sur la poitrine de Vishṇu. Cette interprétation s'accorde mal avec les données de nos sources buddhiques. Le maṇi y est représenté comme «illuminant tout le gynécée» (sarvam antaḥpuram avabhâsya, *Lal. Vist.* p. 18); c'est «pendant la nuit» qu'il se manifeste, éclairant toutes choses, à la distance d'un yojana, d'une lumière comparable à celle du soleil. L'énumération d'Abel Rémusat, en donnant comme son autre nom «le nuage où la lumière est recélée», montre assez quelle nuit il

[1] *Râm.* éd. Gorresio, I, 46, 29.
[2] *Herabk. des Feuers*, p. 251.

faut ici entendre, et qu'il s'agit de l'obscurité de l'orage d'où l'éclair jaillit comme un joyau « sans nuances et sans taches[1] » (*Foe koue ki*); ce sens est appuyé dans une certaine mesure par le pluriel que la même autorité substitue au singulier « maṇi », quand elle parle des « pierres divines... suspendues en l'air pendant la nuit »; il l'est plus encore par l'emploi du mot maṇi dans le style buddhique avec la valeur évidente de « foudre, éclair », par exemple *Lal. Vist.* p. 457, l. 2; 466, l. 14. L'examen de la naissance de Çâkyamuni démontrera par la suite que le jardin (udyânabhûmi) où le Cakravartin entre en possession du joyau s'accorde au mieux avec cet ordre de conceptions. Un dernier trait me paraît décisif, c'est la place qu'occupe le Maṇiratna au sommet de l'étendard (dhvajâgre). Ce n'est point là une fantaisie isolée; en effet, dans tous les reliefs où, tant à Sanchi qu'à Amravati, figurent des étendards, nous les trouvons régulièrement surmontés de l'emblème appelé *Vardhamâna*[2], dont nous prouverons plus tard l'identité essentielle avec le çûla ou triçûla de Rudra-Çiva; l'analogie de l'emploi marque assez une étroite parenté de nature. Comme le trident, dont la valeur n'est point douteuse[3], le « joyau » doit donc représenter la flamme de l'éclair.

[1] Sur les conceptions de ce genre, cf. d'une façon générale Schwartz, *Urspr. der Mythol.* p. 116 et suiv.

[2] Cunningham, *Bhilsa Topes*, pl. XXXII, 8; pl. XXXIII, 22. Fergusson, *loc. cit.* p. 131.

[3] Cf. par exemple, Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 237.

Peut-être «l'étendard» reçoit-il du même coup sa vraie interprétation : l'éléphant Bodhi et le cheval Valâhaka étaient représentés l'un et l'autre portant un dhvaja d'or (*Lal. Vist.*); si l'on compare ces «étendards de fumée» dont Agni reçoit le nom de *Dhûmaketu*, il est permis d'imaginer que cette oriflamme signifie les replis du nuage qui se développent au ciel; et il semble qu'un symbolisme analogue ait inspiré les contes mythologiques de la Brihat Saṁhitâ sur l'étendard d'Indra [1]. Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'hymne de l'Atharva Veda au maṇi (VIII, 5), sorte d'amulette suspendu au cou du croyant (v. 1 : «ayaṁ pratisaro maṇir... »), suppose tout entier à l'arrière-plan mythologique la signification revendiquée pour le Maṇiratna, et le troisième vers dit positivement : «C'est avec le *joyau* qu'Indra a frappé Vṛitra, qu'il a vaincu, le sage, les Asuras, qu'il a conquis le ciel et la terre, les deux mondes, qu'il a conquis les quatre régions de l'atmosphère [2] ». L'emploi du mot est exactement le même dans ce vers du Ṛig (I, 33, 8) d'après lequel les démons des ténèbres, «formant à la terre une [immense] enveloppe, *brillants du joyau d'or*, n'ont

[1] Chap. XLIII. Cf. les remarques et la traduction de M. Kern, *J. of the R. Asiat. Soc.* new ser. VI, 43 et suiv.

[2] Cf. aussi *A. V.* IV, 10, où le *maṇi* est surtout célébré sous la forme du *Çaṁkha*, la conque («samudrâd jâto maṇiḥ», v. 5). C'est d'un pareil emploi qu'est venu à *maṇi* le sens général d'amulette avec lequel il paraît si souvent dans l'Atharvan, et toujours appliqué à des symboles de la foudre, comme III, 5, 6, 7, etc. De là plus tard l'usage de *Vajra* avec la même valeur.

pu, malgré leur ardeur, triompher d'Indra ». Nous arrivons ainsi à cette pierre précieuse que la croyance populaire de l'Inde[1] suppose dans la cervelle des serpents, à ce *maṇi* qui ne se montre à leur chaperon que *lorsqu'ils sont en colère*, c'est-à-dire pendant l'orage[2]. Le même terme et des idées identiques reparaissent dans le Maṇiparvata (la montagne aux pierres précieuses, c'est-à-dire encore le nuage), où le démon Naraka[3] entasse les trésors qu'il a ravis, le parasol de Varuṇa, les pendants d'oreilles d'Aditi[4], et les filles qu'il a enlevées aux Gandharvas, aux Devas et aux hommes.

Dans cette dernière légende se retrouve le rapprochement signalé tout à l'heure entre le joyau et le *gynécée* « qu'il illumine ». On se souvient en effet que, dans les hymnes védiques, les eaux de l'atmosphère sont habituellement considérées comme des femmes, prisonnières et épouses du démon (dâsapatnîḥ) quand elles sont retenues dans le nuage,

[1] Cf., par exemple, Troyer, *Râjatar.* t. II, p. 324-5.

[2] Cf. les couronnes d'or des serpents de la légende germanique (Grimm, *Deutsche Mythol.* 650 et suiv.), et pour des traces de ces conceptions dans des contes buddhiques, Beal, *Cat. of buddh. scr.* 48, 49, etc.

[3] *Vishṇu Pur.* l. V, chap. XXIX; *Hariv.* v. 6788 et suiv.

[4] Ces pendants d'oreilles, dont M. de Gubernatis (I, p. 81) risque une si étrange explication, n'ont pas d'autre signification que le maṇi lui-même; c'est ce que prouvent et l'épithète « nectar-dropping » (*Vishṇu Pur.* V, 88), et la scène du Mahâbhârata (I, 814 suiv.) qui les fait reparaître, dès que l'éclair jaillit du cheval nuageux, et aussi l'épithète *akalmâshakuṇḍala*, directement appliquée aux serpents (v. 798).

mais dont l'époux et le maître légitime est Agni-Yama, le *patir janînâm*, le *jârah kanînâm*, ou Agni-Tvashṭar qui se retire parmi elles (gnâsu)[1]. Ces vieilles images sont demeurées suffisamment populaires dans le personnage et la légende des Apsaras de la mythologie épique, et nous les rencontrerons par la suite sous d'autres noms encore.

Les conclusions certaines pour le Maṇiratna buddhique ne s'appliquent pas moins exactement au Kaustubha. Sa présence sur la poitrine de Vishṇu ne saurait faire obstacle, comme le prouve l'épithète *rukmavakshas* appliquée aux Maruts, dont le bijou d'or ne peut être évidemment que l'éclair. La suite montrera d'ailleurs que le çrîvatsa qui orne la poitrine du dieu n'a pas d'autre origine. J'en trouve la cause première, certes profondément inconsciente chez les derniers venus, dans une image très-ancienne. Vishṇu reçoit quelquefois le nom de *Ratnanâbha*[2], dont le parallélisme avec l'épithète *vajranâbha* de la roue solaire[3] est tout à fait frappant. Il semble en résulter que, transporté du primitif instrument au personnage divin, le vajra ou ratna, c'est-à-dire le joyau de la foudre, le pramantha du barattement, s'il n'est pas resté localisé au nâbhi (moyeu, puis nombril) du dieu, a toujours conservé sa place traditionnelle au *milieu* même de sa personne, sur la poitrine. On comprend aisément

[1] Cf. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Spr.* I, 448 et suiv. 457 et suiv.
[2] *Mahâbhâr.* XIII, 7034.
[3] Kuhn, *Herabk. d. F.* p. 66. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

que cette étroite union avec le héros solaire ait pu, dans certaines légendes, exercer une réelle influence sur les descriptions du joyau mythique, comme, par exemple, dans les récits[1] relatifs au Maṇiratna[2] Syâmantaka; et pourtant, à côté de bien des traits solaires, ce joyau précieux a gardé plus d'une trace d'une autre origine: «source inépuisable de biens pour une personne vertueuse, il devient, porté par un méchant, la cause de sa mort[3]», comme la foudre qui, en donnant l'ambroisie du nuage aux mortels pieux, détruit les démons qui la retenaient captive; ainsi que cette goutte d'ambroisie dont il sera question plus tard, il est «la quintessence de tous les mondes» (p. 83); il assure l'éloignement de tous les maux, peste, sécheresse, famine; et comme la baguette magique issue de l'éclair, il a la vertu de produire l'or. Il rappelle de fort près le sûramaṇi dont parle M. Beal[4]; si ce savant a tort d'en identifier le nom soit avec le mot cûḍâmaṇi, soit avec le çûla, ces divers emblèmes n'en sont pas moins, par leur valeur symbolique, essentiellement semblables.

Pour le *trésor de la femme*, nous retrouvons encore l'analogie précieuse de Çrî, le strîratna du Ba-

[1] *Hariv.* adhy. XXXIX-XL; *Vishṇu Par.* l. IV, chap. XIII.

[2] *Hariv.* v. 2044-2091. — Dans les hymnes, le soleil est plus d'une fois désigné comme l'or, le joyau du ciel, «divo rukmaḥ» (VI, 51, 1; VII, 63, 4, etc.); mais c'est là une comparaison poétique *consciente*, qui ne paraît pas avoir fait souche de légendes.

[3] *Vishṇu Par.* éd. Hall, IV, p. 76. Cf. p. 91.

[4] *Cat. of buddh. scr.* p. 11, 424.

rattement. Nos sources buddhiques nous la représentent bien comme un idéal de grâce et de beauté, mais les traits qu'elles relèvent ne sont pas fort caractérisés. Toutefois, quand le Lalita Vistara remarque qu'elle ne peut éprouver d'attachement que pour le Cakravartin[1], quand l'auteur chinois la montre « affranchie de toutes les impuretés des autres femmes du monde », ils constatent au moins son caractère céleste et divin. Dans Çrî, M. Kuhn[2] voit une autre expression du dieu solaire, un dédoublement féminin de sa personne et comme la splendeur de ses rayons[3]. Ainsi s'expliquent au mieux et son union indissoluble avec le dieu son époux (Vishṇu ou le Cakravartin, c'est tout un), dont, à peine sortie de l'océan céleste, elle étreint la poitrine pour ne s'en séparer plus, et cette suprême pureté qui lui vaut le nom de « vertu pure et sans tache » (*Foe koue ki*); ainsi l'on comprend pourquoi « ce qu'elle mange se dissipe et s'évapore » (*ibid.*); car cette nourriture ne désigne sans doute que les vapeurs pompées par les rayons du soleil et qui s'évanouissent ensuite en nuages légers. Du reste, l'absence d'une légende personnelle un peu précise et son apparition relativement tardive dans

[1] Le texte tibétain paraît donner un sens un peu différent (*Rgya tcher rol pa*, traduct. Foucaux, p. 19), mais en tous cas inconciliable avec le texte sanskrit.

[2] *Hrbkft d. F.* p. 251.

[3] Pour un développement mystique de cette idée, cf. le *Vishṇu Purâṇa*, éd. F. E. Hall, I, 118 et suiv. et en particulier ces mots : « Keçava is the sun and his radiance is the lotos-seated goddess » (p. 119).

la mythologie indienne rendent particulièrement difficile une appréciation raisonnée du caractère symbolique de Çrî. Il est clair que «son corps tiède l'hiver et frais l'été» s'accorde assez mal avec l'interprétation qui précède, et s'accommoderait mieux d'un autre rapprochement avec les «femmes» du nuage, eaux et éclairs. Nous verrons que là est l'origine de diverses héroïnes, comme Sîtâ, introduites, bien qu'assez artificiellement peut-être, dans le cycle vishṇuite; c'est aussi celle de l'Aphrodité grecque[1], qui, du reste, ne se rattache positivement à Çrî que par le lien idéal d'une similitude de rôle et de signification morale. Mais de pareilles analogies ne sauraient être décisives, et le seul fait qui demeure acquis (c'est aussi le point essentiel pour notre présente recherche) est l'identité de la «femme» du Cakravartin avec la femme de Vishṇu, sortant resplendissante[2] du nuage.

Les deux derniers trésors qui nous restent à examiner ont un trait commun qui les rapproche d'abord l'un de l'autre : au lieu d'animaux ou de

[1] Je n'y puis reconnaître l'Aurore, avec M. Max Müller (*Lectures*, II, 372). Cette assimilation n'explique ni pourquoi elle naît de l'écume (cf. *R. V.* VIII, 14, 13 et 32, 26, où Indra tue le démon avec l'écume et la neige, «himena»; cf., en général, Muir, *Sanskrit Texts*, IV, 222), du membre mutilé d'Ouranos (cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* 139 et suiv.); ni pourquoi l'herbe naît sous ses pas (Hésiode, *Theog.* v. 194); ni son union avec Hephaistos, le forgeron du nuage, et ses amours avec Arès (Schwartz, p. 152); ni enfin sa transformation en poisson et la conque qui lui est attribuée, sans parler de bien d'autres traits que je ne puis énumérer ici.

[2] *Pâṇḍaravâsinî*, dit le *Mahâbhâr.* I, 1146.

symboles inanimés, ce sont des personnages réputés humains : le *gṛihapati* ou maître de maison, et le conducteur ou *pariṇâyaka*. Les plus compréhensives parmi les listes brâhmaniques qui nous ont précédemment fourni des termes de comparaison[1] n'offrent aucun titre immédiatement comparable. L'expérience acquise nous montre du moins dans quel ordre d'idées il convient de chercher la signification et l'origine de ces êtres singuliers; et d'abord le Gṛihapati. D'après le Lalita Vistara, il est brillant, clairement visible (vyakta[2]); il possède l'œil divin, grâce auquel il voit tous les trésors dans le périmètre d'un yojana et les assure au Cakravartin, son maître; il est enfin savant et sage (medhâvin). Il est appelé, dans la liste chinoise, le « docteur des richesses » ou les « grandes richesses »; il procure au roi les sept sortes de biens[3]; ses yeux peuvent apercevoir les trésors cachés dans le sein de la terre; « il est sous l'influence d'une haute prospérité », expression qui marque sans doute la splendeur dont il est environné (*Çrî*, « éclat et prospérité »), et le classe parmi les ṭypes lumineux. Tous les dieux de la lumière apparaissent, dans le cycle védique, comme de puissants distributeurs de richesses et de trésors, qu'ils procurent aux hommes, comme In-

[1] Cf. Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, 147 et suiv.

[2] La version tibétaine paraît comprendre le mot : éclairé (au fig.), sens possible (cf. *Diction. de Pétersb.* s. v.), mais fort invraisemblable.

[3] C'est-à-dire les sept substances dont il a été question ci-dessus.

dra, l'or de l'éclair et la pluie féconde, ou, comme Savitar, les splendeurs de la lumière renaissante. Entre tous, Agni a un droit particulier au titre de *ratnadhâtama*, que lui applique le premier vers du Ṛig. Expression du feu sacré, mais aussi du principe igné en général[1], il précède dans le sacrifice, et par conséquent, en langage mythologique, il détermine le lever du soleil; mais c'est lui-même qui est présent et se manifeste tant dans le soleil que dans le feu du ciel : « Les richesses (vasûni) sont dans Agni[2] comme les rayons dans le soleil; il est le roi de celles qui reposent dans les montagnes (nuages), dans les plantes [le soma-amṛita de la pluie], dans les eaux (atmosphériques) et parmi les hommes[3] »; des centaines, des milliers de trésors l'accompagnent (I, 31, 10). Distributeur de trésors et trésor lui-même, c'est à lui, mieux qu'à aucun autre, qu'il est permis d'appliquer indifféremment la double dénomination du livre chinois : « le docteur des richesses[4] » et « les grandes richesses ». Or précisément la qualification de *gṛihapati* est une des plus fréquemment appliquées à Agni dans les hymnes : *Viçvâsâm gṛihapatir viçâm asi tvam agne mânushiṇâm;* « tu es, ô Agni, le gṛihapati de toutes les tribus

[1] Sur la triple naissance ou résidence d'Agni, cf. *R. V.* II, 1 et passim.

[2] Cf. *R. V.* X, 6, 6 : « Agni, en qui sont concentrées toutes les richesses ».

[3] *R. V.* I, 59, 3.

[4] C'est-à-dire celui qui les découvre. Comparez en sanskrit l'emploi de *vid* et *anu-vid*.

des hommes[1] »; et le nom était même devenu assez typique pour passer dans l'énumération des huit Devasûs qui figure à plusieurs reprises dans le rituel[2]. « L'intendant du Cakravartin » a la vue magique, l'œil divin; Agni-Gṛihapati a la vue perçante : « les hommes ont engendré Agni, le Gṛihapati qui voit loin (dûredṛiçaṁ)[3] ». C'est lui, en effet, qui dans la nuit dissipe au loin les Rakshas et leurs terreurs, lui qui, portant la clarté au sein de l'orage, lui arrache les dons précieux qu'il recèle, naguère les prisonniers, la propriété du démon des ténèbres (« sasvâmikâni [nidhânâni] bhavanti asvâmikâni », *Lal. Vist.*); ou, comme un hymne le dit de Brahmaṇaspati[4] (Agni), « il pénètre dans la montagne pleine de trésors (vasumantaṁ parvataṁ) », expression qui doit être rapprochée d'autres passages comme celui-ci (X, 68, 6) : « Quand Bṛihaspati, avec ses feux éclatants, a déchiré la retraite de l'impie Vala, ainsi qu'avec l'aide des dents la langue enveloppe et broie les aliments, — il a découvert les trésors des vaches ». On voit maintenant quelles sont ces richesses cachées (« nidhânâni » — Agni est appelé

[1] *R. V.* VI, 48, 8; cf. I, 12, 6; 36, 5; 60, 4, etc. *A. V.* XIX, 55, 3 suiv. dans une invocation qui justement réclame d'Agni des richesses.

[2] Cf., par exemple, *Ind. Stud.* X, p. 335, et ci-dessous à propos du râjasûya.

[3] *R. V.* VII, 1, 1, répété à deux reprises (I, 72; II, 723) par le Sâmaveda.—Comp. le Brahmodya de l'*Aitar. Brâhm.* V, 25, qui déclare qu'Âditya est le vrai Gṛihapati des dieux et énumère les avantages qui résultent de la connaissance du Gṛihapati.

[4] *R. V.* II, 24, 2.

nidhipati, *A. V.* VII, 17, 4) que «l'intendant» tire du sein de la terre, et tout particulièrement des «montagnes» (*Foe koue ki*); on comprend aussi sa sagesse, un des attributs les plus caractéristiques d'Agni[1], le sacrificateur, le chantre, le prêtre enfin, c'est-à-dire le dépositaire éminent de la sagesse et du savoir[2]. Et il n'est pas, en somme, un seul trait de notre personnage qui, considéré sous ce jour, ne s'explique aisément.

De semblables rapprochements de noms et de titres, fondement essentiel de toutes les recherches de ce genre, nous font malheureusement défaut pour l'interprétation du *pariṇâyaka*. Ce mot signifie le «conducteur»; la traduction tibétaine donne, paraît-il, «le conseiller»; l'autorité chinoise, «le

[1] Cf. quelques citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 200.

[2] Un exemple peut prouver à quel point Agni se prêtait à des personnifications de ce genre : je veux parler du Brahmacârin créateur, auquel l'Atharva Veda consacre tout un hymne (XI, 5, traduit en partie par M. Muir, *Sansk. Texts*, V, 400 et suiv.) ; cette énigme mystique se résout d'elle-même, à travers une série d'allusions obscures et même de jeux de mots (par exemple, sur *tapas*, qui y a continuellement le double sens d'«éclat» et de «pénitence»; cf. *Atharva V.* XIII, 2, 25 : «Rohita — Lohita, le soleil —, le resplendissant, s'est élevé au ciel dans sa splendeur, *tapasâ tapasvin*»; cf. *R. V.* VI, 5, 4, les mêmes termes appliqués à Agni), dès qu'on reconnaît dans le Brahmacârin à la longue barbe (v. 6) Agni («hiriçmaçru», *R. V.* V, 7, 7) considéré sous ses divers aspects, et principalement dans son rôle cosmogonique. Tout le secret du déguisement est dans la conception d'Agni comme prêtre, sacrificateur (Muir, *Sanskr. Texts*, V, 199), combinée avec l'épithète de «yuvan, yavishṭha», qui lui est perpétuellement appliquée (*R. V.* I, 26, 2; 36, 6, 15; 44, 4, etc.). On peut comparer l'emploi de «Brâhmaṇa» pour «Brahman» (n.) dans *Ath. V.* IV, 6, 1, rapproché de IV, 1, 1.

général d'armée »[1]; il est « l'officier chargé de la conduite des troupes », et c'est lui en effet qui prépare au Cakravartin l'armée qu'il lui faut; il reçoit d'ailleurs les mêmes épithètes, *vyakta*, *medhâvin*, que le Gṛihapati; mais son titre le plus curieux et le plus inattendu est celui-ci : « l'œil sans tache » (*Foe koue ki*); à quoi la même source ajoute que, « lorsque le saint Roi de la roue veut avoir quatre sortes de troupes (c'est-à-dire une armée complète, suivant le système indien)....., il n'a qu'à tourner les yeux, et déjà les troupes sont rangées dans le plus bel ordre ». C'en est assez, je pense, pour faire voir qu'ici encore nous avons affaire à un personnage solaire, dont ce dernier passage constate d'ailleurs indirectement l'identité avec le Cakravartin lui-même. Cet *œil* ne peut être que le soleil, dont les soldats ne sont autres que les innombrables et irrésistibles rayons; où que son regard se tourne, cette armée idéale l'accompagne et se déploie.

A défaut d'une filiation directe, n'est-il pas possible de découvrir à ce type des analogies et des modèles dans les conceptions mythologiques anciennes? Il me semble, en effet, en retrouver, par exemple, tous les éléments essentiels dans le Kutsa védique. Par malheur, ce personnage apparaît, dans les hymnes, non plus à l'état proprement mythique, mais déjà légendaire. Il porte le patronymique Ârjuneya (IV, 26, 1 al.) et figure comme un chef, un

[1] M. Hardy traduit, d'après le singhalais, « the prince » (*Man. of Budh.* p. 128).

ṛishi (I, 106, 6), ordinairement secouru par Indra, quelquefois poursuivi et frappé par lui au profit de Turvayâṇa ou de Suçravas. Père d'une race des Kutsas (VII, 25, 5), il affecte toutes les apparences d'une demi-réalité historique; mais ce même caractère appartient à bien d'autres personnages encore, Âyu, Pedu, etc. etc., qui, pour être en voie de devenir des héros épiques, n'en sont pas moins certainement tout mythologiques par leurs origines. Le coursier Etaça ne se transforme-t-il pas lui aussi en un pieux protégé d'Indra? En ce qui touche Kutsa, il n'en faudrait point d'autre preuve que ce vers où il est invoqué conjointement avec Indra et au même titre que lui : « Ô Indra-Kutsa, que vos coursiers vous amènent près de nous sur votre char [unique] » (V, 31, 9). Si, d'ailleurs, Indra brise pour Divodâsa, ou d'autres chefs, vraisemblablement réels, les quatre-vingt-dix-neuf forteresses de Çambara, comme pour Kutsa il détruit Çushṇa Kuyava (II, 19, 36)[1], Kutsa a pourtant ceci de particulier qu'il accompagne le dieu sur son char et partage avec lui l'effort de la lutte. Là en effet s'accuse le trait essentiel de ce personnage, trait par lequel s'explique son double caractère de guerrier et de conducteur de char (sârathi)[2], et dont il me paraît impossible de recon-

[1] Cf. *R. V.* IV, 30, 6 : « Lorsque, ô Indra, tu délivras la roue du soleil, tu protégeas Etaça par ta force », — Etaça, c'est-à-dire le coursier solaire et secondairement le soleil lui-même.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers*, p. 56 et suiv.

naître, avec M. Kuhn, la première origine dans un symbolisme de la foudre[1]. C'est le soleil lui-même qui est pour Indra le compagnon d'un combat dont l'éclair n'est que l'instrument (VI, 20, 2 : « Vishṇunâ sacânaḥ »; 5 : « sarathaṁ sârathaye kar Indraḥ Kutsâya). « Kutsa est le prix de cette lutte entreprise pour la délivrance du soleil : « Kutsa le ṛishi, plongé dans une fosse (c'est-à-dire dans le nuage), appela Indra à son secours » (I, 106, 6); d'après IV, 16, 12, c'est au point du jour qu'a lieu l'exploit d'Indra, et la même conception se révèle dans l'épithète de *yuvan* appliquée à Kutsa, au jeune soleil, c'est-à-dire au soleil levant; de là aussi la protection spéciale qu'étendent sur lui les Açvins (I, 112, 9; 23), ces dieux qui le matin précèdent et amènent la lumière. D'autre part, la présence de Kutsa parmi les Vajranâmâni du Nighaṇṭu est d'autant moins décisive, que, conformément à la remarque de M. Roth, le mot n'a certainement ce sens dans aucun passage du Ṛig[2]. Pour ce qui est de l'intime relation signalée entre Indra et Kutsa, elle s'explique pour le moins aussi aisément dans notre hypothèse; enfin, au vers I, 175, 4, il suffit de prendre « Çushṇâya vadhaṁ », non pour une simple apposition de « Kutsaṁ », mais, ce qui est parfaite-

[1] Le vers de l'*Ath. V.* (III, 21, 3) qui invoque « l'Agni qui partage le char d'Indra — ya Indreṇa sarathaṁ yâti » ne prouve rien dans un hymne où Agni est célébré sous ses aspects les plus divers, et où ce trait marque simplement l'apparition simultanée du soleil et du feu sacré au matin.

[2] Cf. Kuhn, *loc. cit.*

ment correct, pour une sorte de tournure infinitive[1], en traduisant : « Amène avec les coursiers du Vent, amène Kutsa pour frapper Çushṇa »; et rien, en résumé, ne nous interdit de reconnaître dans Kutsa un personnage solaire, le soleil considéré comme le conducteur d'un char d'or, mais aussi comme l'ennemi du démon ténébreux, contre lequel il lutte avec ses rayons, son arme propre, sans pouvoir cependant lui échapper que par l'assistance de son allié le dieu de la foudre[2].

L'autre aspect de Kutsa, son rôle d'ennemi et de victime d'Indra, est d'autant plus obscur qu'il se trouve guère exprimé que dans une sorte dene formule, où son sort est d'ordinaire assimilé à celui d'Âyu et d'Atithigva (VI, 18, 13; I, 53 10; IV, 26, 1; II, 14, 7). Tout ce que l'on peut dire, c'est que la signification solaire admise comme point de départ n'est nullement incompatible avec un développement légendaire dans ce sens, ainsi que le prouvent les passages où Indra triomphe de Sûrya et le dépouille[3], sans parler de certains vers qui le montrent en lutte avec les Devas, d'une façon générale (*R. V.* IV, 30, 3, 5). — C'en est assez pour

[1] Je dis « une sorte », l'accent ne permettant pas de considérer « vadhaṁ » comme un véritable infinitif.

[2] Il est clair que le verbe *mush* dans *R. V.* VI, 31, 3; I, 175, 4, a le même sens que *pra-vṛih*, I, 174, 5; IV, 16, 12; V, 29, 10, et marque l'action du dieu arrachant le disque solaire du sein des ténèbres. Cf. IV, 30, 4 : « Lorsque, ô Indra, tu ravis aux [démons] vaincus la roue du soleil pour Kutsa qui combattait. »

[3] Pour les citations, cf. Muir, *Sansk. Texts*, V, 159.

prouver que, à défaut de pendants directs ou même d'ancêtres certains, notre Pariṇâyaka buddhique, ce soleil, guerrier, conducteur de char, devenu roi ou premier officier d'un roi, n'est point sans racines dans les conceptions indiennes, et qu'une pareille interprétation ne sort pas du moins de l'analogie des idées et des symboles.

On a vu précédemment que la source chinoise identifie indirectement le Cakravartin, tant avec le Pariṇâyaka qu'avec le Cakra, c'est-à-dire avec les deux attributs les plus évidemment solaires de sa royauté. Il n'était pas besoin d'une indication si précise pour nous faire reconnaître dans le Roi de la roue le possesseur du disque céleste, le souverain de l'espace, le Soleil enfin, réalisé en un type tout populaire. On voit maintenant comme s'appliquent sans effort à un pareil personnage et le titre de Cakravartin, — puisque c'est un trait essentiel du Cakravâḷa de ne posséder qu'un seul soleil, de correspondre à cette fraction de l'univers qu'éclaire un soleil[1], — et ces priviléges de richesse, de beauté, de calme, de longévité[2], qui passent pour l'apanage de sa fonction. Du même coup l'on comprend pourquoi la légende des sept ratnas transporte sur le haut du palais (uparipràsâdatala) le point de départ de ses évolutions à travers l'espace, par une image affaiblie de ces sommets célestes où

[1] Cf. Childers, *Pâli Dict.* s. v. *Cakkavâlaṁ.*

[2] Cf. l'épithète de «sahasrâhṇya», donnée au soleil, *Atharva V.* XIII, 2, 38, et l'expression «beau comme Savitṛi», *ib.* 1, 38.

réside Vishṇu (« sânûni parvatânâm̃ », *R. V.* I, 155, 1 : cf. « divo sânu », *R. V.* I, 58, 2 al.); pourquoi aussi l'éléphant qu'il monte traverse les rivières [célestes] « sans que l'eau en soit agitée et sans même se mouiller les pieds[1] ». Il semble parfois qu'une juste appréciation des vraies origines de notre personnage se fasse jour dans certains traits épars. Je ne parle pas seulement de passages comme Lalista Vistara (p. 148, l. 18), où il est associé dans une énumération à des êtres tout divins, ni de vers comme Bhâgavata Puraṇa (IV, 16, 14), où le domaine de Pṛithu le Cakravartin est identifié avec l'étendue que le soleil éclaire de ses rayons[2]; mais le Khathâsaritsâgara (XVIII, 70) parle d'un prince Âdityasena :

> Âdityasyeva yasyeha na caskhâla kila kvacit
> Pratâpanilayasyaikacakravartitayâ rathaḥ.

C'est-à-dire : « Ce prince plein de majesté, dont le char, grâce à sa souveraineté universelle, ne chancela jamais plus que celui du soleil, source de la splendeur, avec sa roue unique ». Le Mahâbhârata (XIV, 86 et suiv.) appelle Marutta « Dharmajñaç..... Cakravartî..... sâkshâd Vishṇur ivâparaḥ ». Dans le Lalita Vistara (p. 28, l. 12), « famille issue des rois cakravartins » est synonyme de « famille de la race

[1] *Foe koue ki*, *loc. cit.* Cf., pour une version légèrement différent de la même idée, Hardy, *Man. of Budhism*, p. 411 et suiv.

[2] Comp. ce vers du *Râmâyaṇa* où Bharata dit à Râma : « Yâvad âvarttate cakram̃ tâvati te vasum̃dharâ » (VI, 112, 14). — Gorresio entend avec raison par *cakra* le disque solaire.

solaire ». Ces détails marquent un rapprochement tout particulier entre le Cakravartin et Vishṇu; c'est un point qui paraît bien plus nettement encore dans les traditions relatives au Roi de la roue fournies par des sources brâhmaniques.

De Humboldt n'est pas rigoureusement exact quand il dit[1] : « Le dieu (Vishṇu) lui-même aurait, suivant la légende, été Cakravartin, ce qui sans doute se rattache à cette conception buddhique qui le fait pendant un temps régner sur la terre. » C'est évidemment à la légende de Pṛithu qu'il se réfère ici; mais ce souverain imaginaire pourrait fort bien n'avoir été englobé dans le cycle des Avatârs vishṇuites que par une action secondaire et artificielle qui ne déciderait rien, quant à sa nature propre, à sa signification originaire. Au moins, cette histoire du premier Cakravartin fournit-elle au Vishṇu Purâṇa l'occasion de mettre en lumière le caractère nettement divin du Roi de la roue. « En voyant dans la main droite de Pṛithu le [la marque du] disque de Vishṇu, Brahmâ reconnut en lui une portion de cette divinité et en fut joyeux, car la marque du disque de Vishṇu est visible dans la main de celui qui est né pour devenir un Cakravartin, *cet être dont le pouvoir est invincible même pour les dieux*[2]. » Cet être merveilleux est bien le même que ce Savitṛi-Sûrya dont ni Indra, ni Varuṇa, ni Mitra, ni Âryaman, ni Rudra, aucun dieu enfin ne

[1] *Kawi Sprache*, p. 277.
[2] *Vishṇu Pur.* de Wilson, éd. Hall, I, 183.

peut, d'après les hymnes[1], troubler la marche régulière (vrata) ni limiter l'empire (svarâjya). En comparant les curieux chapitres du Bhâgavata[2] consacrés au même personnage, il est clair que Prithu n'est, sous un nom particulier, que le type même du Cakravartin, dont l'origine solaire éclate à chaque vers. Il naît avec sa sœur Arcis («splendeur», un autre nom de Çrî), destinée à devenir sa femme, de l'agitation imprimée par les brâhmanes aux bras (rayons) de Vena (le soleil), mort [la veille] sans postérité. Brahmâ, trouvant dans sa main droite le signe de la massue, et sous ses pieds la marque du lotus, reconnaît en lui une portion de Hari; car «celui dont le disque ne rencontre pas d'obstacles (c'est-à-dire le Cakravartin), celui-là est une portion de Parameshṭhin[3]». Dès qu'il est sacré[4], le prince «resplendit comme un autre Agni»; avec tous les êtres, les dieux lui apportent leurs présents: Kuvera, un trône d'or; Varuṇa, «un parasol blanc comme la lune et d'où coule de l'eau»; Hari, le Cakra Sudarçana; Soma, des chevaux formés d'ambroisie; le Soleil, des flèches faites de ses rayons; l'Océan, une conque née dans son sein. Au même

[1] Cf. des citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163.

[2] *Bhâgav. Pur.* l. IV, chap. xv et suiv.

[3] Burnouf traduit un peu différemment: «Celui sur lequel se voit l'empreinte de l'irrésistible Cakra...» L'analogie des passages comme *Bhâgav. Pur.* IV, 16, 14; *Mârkaṇḍ. Pur.* CXXX, 6 (et il serait facile de multiplier les exemples), me paraît décisive en faveur du sens que j'ai préféré.

[4] Cf. ci-dessous relativement au *Râjasûya* et à l'*Abhisheka*.

moment, les bardes s'apprêtent à le célébrer: — un détail dont le Vishṇu Purâṇa relève la valeur quand il raconte comment le Sûta naît du jus du soma au sacrifice célébré par Brahmâ, lors de la naissance de Pṛithu (p. 184), marquant par là l'union du chant et de l'offrande au lever du soleil. Parmi les présents divins, plusieurs rappellent exactement les ratnas des buddhistes; les autres rentrent certainement dans la même série symbolique. Comme le Cakravartin, Pṛithu est le gardien de la loi (ch. XVI, v. 4). «Brillant comme le soleil, il recueille en son temps et distribue en son temps les richesses» (v. 6). «Ce maître des hommes et des Devas, montant sur son char vainqueur, armé de son arc, fait le tour de la terre, comme le soleil, en se dirigeant vers la droite (vers le midi), et tous les chefs des hommes et les gardiens de l'univers lui apportent en tous lieux le tribut, tandis que leurs femmes reconnaissent le roi suprême dans le porteur du disque» (v. 20, 21). Partout, enfin, nous retrouvons, avec des traits analogues à ceux de la légende buddhique, des raisons nouvelles de rapprocher le Cakravartin de Vishṇu, et de reconnaître qu'à ce titre Pṛithu n'a point été, dans son identification avec le dieu, l'objet d'une violence arbitraire.

Parmi les attributs de Pṛithu figure un parasol d'une blancheur éclatante, qui distille des gouttes d'eau; c'est à Vishṇu qu'appartient proprement ce trésor, comme le montre ce vers qui peint le dieu «couvert de gouttes de pluie tombant de son para-

sol blanc comme la lune[1]»; ailleurs il apparait comme la propriété de Varuṇa. Ainsi une légende du Râjataraṅginî[2] parle du parasol merveilleux ravi à Varuṇa par Naraka, qui le transmet à Meghavâhana, le roi du Kashmir, parasol doué de cette vertu particulière de n'ombrager qu'un Cakravartin, ou, en d'autres termes, de conférer la dignité de Cakravartin (akarocchâyâṁ na vinâ Cakravarttinaṁ); il se retrouve, en effet, dans le récit de la lutte de Kṛishṇa contre Naraka[3], le démon qui, aux termes de la plainte d'Indra, «a pris le parasol de Pracetas (Varuṇa), imperméable à l'eau, la crête du Mandara, cette montagne de pierres précieuses, les pendants d'oreilles d'Aditi qui distillent le nectar céleste, et réclame encore l'éléphant Airâvata». La signification mythologique de cet attribut est suffisamment indiquée ici par les autres titres de l'énumération, qui tous se rapportent au nuage, mais au nuage considéré sous son aspect pacifique et lumineux; elle est confirmée tant par le rôle de ces «parasols de pierres précieuses d'où s'échappent des réseaux de rayons», dans la description (toute lumineuse[4]) de la scène de la Sambodhi[5], que par plusieurs autres rapprochements dont la suite pourra

[1] *Bhâgav. Pur.* III, 15, 38.

[2] Éd. Troyer, II, 150; III, 55 et suiv., déjà relevée par M. Lassen, *Ind. Alterth.* II, 895 n.

[3] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, V, 87 et suiv. Sur le parasol de Varuṇa, cf. encore particulièrement *Mahâbhâr.* V, 3544-5.

[4] Cf. ci-dessous.

[5] *Lal. Vist.* p. 449 et suiv.

seule faire sentir la valeur. Je citerai, par exemple, cette légende d'un arbre-parasol accompagnant le Buddha dans un de ses voyages aériens [1]; l'arbre d'or qui sert à Çâkya de siége et d'abri dans sa méditation décisive; le mont Govardhana, lui aussi impénétrable aux eaux, sous lequel Kṛishṇa défend les bergers et les troupeaux contre le ressentiment d'Indra; Garuḍa ombrageant de ses ailes étendues la tête de Vishṇu [2]; le serpent Mucilinda embrassant le Buddha dans ses replis pour le protéger contre les intempéries de la saison mauvaise [3]: arbre, montagne, oiseau, nâga, — autant de facteurs mythologiques bien connus. Tout, on le voit, nous ramène sur le terrain où les renseignements buddhiques nous ont conduit d'abord. Il en est de même de l'épithète de «grands archers» attribuée aux Cakravartins dans des écrits brâhmaniques [4], l'arc étant par excellence l'arme des héros épiques et spécialement des héros solaires, tandis que l'épithète *caturdaçamahâratna*, «possesseur des quatorze grands trésors [5]», reproduit un nombre de ratnas déjà signalé d'après une source chinoise.

Le système hagiologique des Jainas fournit quelques détails, sinon plus décisifs, au moins plus nouveaux. Il compte, comme on sait, une série de

[1] *Mahâvaṁsa*, p. 5, v. 5 et suiv. Voy. un trait analogue ap. Burnouf, *Introd.* p. 263.

[2] *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 317.

[3] Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, p. 354-5.

[4] *Maitrâyaṇa upan.* ap. *Ind. Stud.* II, 395; cf. I, 274 et suiv.

[5] *Bhâgav. Pur.* IX, 23, 30.

63 mahâpurushas (littéral. « grands hommes »)[1], qui se décompose en 24 arhats ou tîrthaṁkaras, 12 cakravartins, 9 vâsudevas, 9 baladevas, 9 vishṇudvishs ou prativâsudevas (Hemacandra, v. 26-8, 691 et suiv.). Les trois dernières catégories sont visiblement déterminées par la légende de Kṛishṇa-Vishṇu, systématisée et fixée en des nombres précis : vâsudevas et baladevas ne sont qu'un dédoublement de la personne de Vishṇu, tel que le système vishṇuite le reconnaît dans la double incarnation des deux vâsudevas Balarâma et Kṛishṇa. Si ces noms témoignent d'une sensible prédominance de l'élément kṛishṇaïte dans le vishṇuisme de cette époque, le chiffre « neuf » semble emprunté à une énumération alors classique des avatârs du dieu. Quant à ce rapprochement singulier des vainqueurs et des vaincus, des asuras et des dieux dans la personne des vâsudevas et des vishṇudvishs, il y faut sans doute reconnaître l'influence de certaines doctrines exprimées dans les Purâṇas, et qui tendent à absorber, à confondre dans une unité spéculative supérieure les vieux dualismes mythologiques[2]. Quoi qu'il en soit, les vâsudevas reçoivent aussi le nom de *ardhacakravartins*[3]; les notes publiées jadis par Colebrooke[4] traduisent : « rois qui règnent sur la moitié seulement de la terre, » par opposition aux 12 cakravartins ou nara-

[1] Ou *Çalâkâpurushas.* (Hemacandra, éd. Böhtlingk-Rieu, v. 700.)

[2] Cf. Burnouf, *Bhâgav. Pur.* préf. du t. III, p. v et suiv.

[3] Hemacandra, v. 696, schol.

[4] *Asiat. Researches*, IX, 246.

cakravartins, dont le titre signifierait : « des souverains régnant sur le monde tout entier. » De ces interprétations la seconde tout au moins est inadmissible : « naracakravartin » ne peut vouloir dire que « cakravartin humain ». Le parallélisme établi de la sorte entre les ardhacakravartins [1], d'une part, et les naracakravartins, de l'autre, est d'ailleurs contredit par l'inégalité des nombres, qui ne sont même pas entre eux dans des rapports simples. Il me paraît plus vraisemblable que la dénomination de « ardhacakravartin » n'a été d'abord que la consécration dans les termes d'un fait parfaitement clair, le dédoublement de la personne de Vishṇu, le seul vrai et complet Cakravartin, en Bala et Kṛishṇa [2]. S'il en était ainsi, ce nom aurait dû, au moins primitivement, s'appliquer aussi bien à l'une qu'à l'autre classe issue de ces deux types, et le titre de *naracakravartin* achèverait de constater, encore que sous une forme en quelque sorte négative, cette origine céleste du Cakravartin que je cherche à mettre en lumière. L'emploi synonyme, à côté de Cakravartin, des termes *Cakrin*, *Cakradhara*, *Cakrabhṛit* [3],

[1] Je remarque en passant que c'est par une erreur matérielle que, dans les notes précitées, ce nom est donné comme désignant les *vishṇudrishs* au lieu des *vâsudevas*.

[2] Ou bien faudrait-il y reconnaître l'influence de formes comme celle d'Ardhanârâyaṇa? (Nârâyaṇa est le huitième vâsudeva.) Mais cet Ardhanârâyaṇa de la version tibétaine (*Rgya tcher rol pa*, II, p. 218) ne se retrouve pas dans le texte sanskrit tel que le donne l'édition de Calcutta (p. 282).

[3] Weber, *Çatruñj. Mâhâtm.* p. 30.

noms habituels de Vishṇu, tend à la même conclusion[1].

Le rôle des Cakravartins, Bharata et les autres, chez les Jainas, est, du reste, particulièrement remarquable par la place mitoyenne qu'ils occupent : d'un côté, se rattachant à la légende brâhmanique du vishṇuisme, et associés, d'autre part, avec les docteurs des Jainas, dont plusieurs cumulent la dignité de Cakravartin et celle d'Arhat[2]. Les Jainas étant les héritiers plus ou moins légitimes du Maître buddhique[3], ce fait nous prépare à accepter l'identification du Cakravartin et du Buddha, dont il sera question tout à l'heure. Quelle que soit d'ailleurs l'époque à laquelle remonte l'origine de tout ce système[4], il n'est assurément point très-moderne, et l'enchaînement de tradition qu'il suppose serait encore une autorité suffisante pour consacrer le supplément d'information que nous lui demandons.

On a vu que le Cakravartin apparaît comme un personnage essentiellement solaire; cependant plusieurs de ses attributs, tels que le joyau, le gṛiha-

[1] Pour *Cakradhara* tout au moins, l'épopée connaît de même l'un et l'autre emploi. Cf. *Dict. de Saint-Pétersb.* s. v.

[2] Weber, *Çatruñj. Máh.* 29-30. Cf. Hemacandra, *loc. cit.*

[3] Ce sont eux que Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, 163) dénonce comme «ayant pillé leur doctrine dans les livres buddhiques».

[4] L'opinion de M. Weber sur ce sujet (*Ueber ein Fragm. der Bhagav.* I, 374 n.; II, 240) n'est pas très-précise; encore moins se donne-t-elle comme définitive; un point au moins m'y semble dès maintenant contestable, c'est ce qui touche la doctrine des 24 Jainas, évidemment imitée de ce groupement des 24 derniers Buddhas, dont l'antiquité est très-respectable. (Cf. le *Buddhavaṁsa*.)

pati, ne se rattachent que très-indirectement à ce rôle. Ce n'est pas le seul fait qui trahisse le caractère évidemment secondaire de toute la légende. Il est certain, par exemple, que dans les hymnes une foule de dieux passent pour de grands possesseurs et distributeurs de richesses. Indra conquiert des richesses (*R. V.* I, 29, 16), des trésors pour les dieux (II, 34, 7); il est le maître de toute richesse (I, 53, 3), etc.; et Savitṛi, en particulier, est le dieu «aux précieux trésors» (suratna, V, 45, 1), «qui répand des trésors» (ratnadhâ, X, 35, 7), «qui possède des trésors» (ratnin, VII, 40, 1); Sûrya est «un abîme de richesses, le rendez-vous (*saṁgamana*) des trésors» (X, 139, 3)[1], etc. Mais de là à l'énumération systématique de notre légende il y a bien loin, et la simple analogie des tributs réels apportés aux rois terrestres ne suffit pas à expliquer une construction si caractéristique. La légende de Vishṇu rend compte de tout : à plusieurs reprises, nous avons eu à évoquer la comparaison du *Barattement de l'Océan*[2] et des trésors qu'il produit ; les similitudes de détail suffisent pour autoriser un rapprochement d'ensemble. Les différences entre les deux scènes sont à coup sûr apparentes et considérables. Ni le but particulier de l'épisode épique, la conquête de l'ambroisie; ni l'action, barattement,

[1] Ces mêmes expressions paraissent, ailleurs (I, 96, 6), appliquées à Agni.

[2] Sur ce mythe en général, cf. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 247 et suiv.

intervention de la tortue cosmique, etc.[1], ne se retrouvent dans la légende du Cakravartin; et cependant les éléments constitutifs des deux récits sont exactement comparables. Si dans un cas il n'est pas question de l'océan de lait, la scène, en revanche, a lieu dans l'espace ou même dans la *nuit* (cf. le Maṇiratna), autre expression de la « mer nuageuse ». Vâsuki ni Çesha n'ont ici de rôle, mais le Cakravâḷa n'est lui-même qu'un autre nom du même objet[2], de ces vapeurs circulaires, tour à tour océan, montagnes, serpents, qui flottent à l'horizon; le Cakravartin ne conquiert point le breuvage d'immortalité, encore sa vie participe-t-elle de l'immortalité des dieux en dépassant celle de tous les hommes. Mais ce sont ses attributs surtout qui tous sont ou identiques ou analogues à ces précieuses créations arrachées aux profondeurs des eaux : à la première catégorie appartiennent le Strîratna ou Çrî, l'Açvaratna ou Uccaiḥçravas, le Hastiratna ou Airâvaṇa, le Maṇiratna ou Kaustubha. Une trace au moins des Apsaras paraît s'être conservée dans le « gynécée » du Roi de la roue; le poison Hâlahala ou Kâlakûṭa n'est qu'un autre déguisement du feu de

[1] Dans la légende de Pṛithu, cependant, nous retrouvons et la vache Surabhi et le *lait céleste* d'où sortent tous les biens terrestres.

[2] Il y a longtemps que le *Dict. de Saint-Pétersb.* a reconnu dans le Cakravâḷa « les nuages à l'horizon conçus comme une montagne ». Il en est de même de l'Udayagiri et de l'Astagiri (Weber, *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.* IX, 284). Le sens mythologique de la montagne marquant le nuage n'a plus du reste besoin de démonstration.

l'éclair[1]; Surâ, la vache Surabhi, l'arbre céleste, Soma, ne sont que des représentants variés de l'amṛita lui-même, du nuage qui le distille ou de la lune où il est contenu. L'application nouvelle du mythe explique assez l'absence dans la liste buddhique de ces divers symboles. On en peut dire autant de Dhanvantari, qui par son caractère général, son individualité nettement accusée, fait du moins pendant, dans une certaine mesure, aux tyes du Gṛihapati et du Pariṇâyaka[2]. En somme il ne saurait être douteux que la théorie du Cakravartin est en effet dérivée du mythe en question, réduit en une forme scholastique; le rôle de Vishṇu, qui n'y apparaît déjà plus comme dieu solaire, mais d'une façon générale comme agent créateur et comme Dieu suprême, explique le mélange d'emblèmes simplement atmosphériques, dont il n'a pu hériter qu'en raison de cette fusion, aussi sensible en Grèce que dans l'Inde, du type solaire avec l'antique mais un peu vague représentant de l'atmosphère et du ciel. Le Cakravartin offre, au résumé, une modification populaire de ce type divin, et sa légende, comparée au récit du Barattement, apparaît clairement comme posté-

[1] Kuhn, *loc. cit.*

[2] Le chiffre des trésors issus de l'Océan ne paraît pas avoir jamais été fixé par la tradition; il varie suivant les sources. En tout cas, ce qui a été dit plus haut des chiffres sept et quatorze, donnés pour les ratnas du Roi de la roue, montre assez qu'il ne faut, à mon avis, attacher aucune importance à l'identité du second avec le nombre des ratnas vishṇuites, considéré comme le plus populaire par Wilson, *Vishṇu Par.* éd. Hall, II, 147 n.

rieure et secondaire ; il ne saurait être question cependant d'une filiation pure et simple, qui laisserait inexpliqués plusieurs traits importants dont nous ne devons pas négliger l'examen.

II.

Le Soleil comme type de la royauté. — Le Râjasûya, le Digvijaya, l'Açvamedha dans le rituel et dans la légende. — Résumé.

Il est aisé de comprendre que le dieu solaire ait pu être considéré comme un roi céleste, puis comme un représentant de la souveraineté universelle et absolue : son unité, sa régularité inaltérable, le destinaient particulièrement à ce rôle. Ainsi Savitṛi apparaît-il, dans certains passages védiques, comme le chef des dieux, celui que toutes les autres divinités honorent et dont aucune ne peut ébranler l'empire [1]. Préparé à ce rôle par son origine solaire, Vishṇu s'y prêtait tout spécialement par les développements nouveaux que reçut son personnage tant de la spéculation que de la légende ; mais l'ensemble des traditions et notamment la descendance solaire attribuée à la grande famille des rois épiques [2]

[1] Cf. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 125, 163-4. Cf. encore *A. V.* II, 2, 1 : « Divyo gandharvo bhuvanasya yaḥ patir ekaḥ », etc.

[2] Ikshvâku est un vrai ou le vrai *Cakravartin* ; son nom en effet se doit peut-être rapprocher de celui d'Ἰξίων. (Cf. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe, Rev. archéol.* 1863, II, p. 199 et suiv.) Comp. *pṛidâku* et πόρδαλιν ; pour la syncope, *kshmâ* et *kshamâ*. Il est clair dès lors qu'il faut renverser les termes dans l'explication proposée par

montrent que c'est surtout en sa qualité de dieu solaire, comme être mythologique et non comme être spéculatif, qu'il a hérité de ce trait. Si donc les conclusions acquises expliquent suffisamment le type du Cakravartin en lui-même, la place qu'occupent dans sa légende les ratnas, transportés ici d'un terrain très-différent; le caractère religieux imprimé à tout un récit qui nous représente le roi comme s'étant purifié, ayant reçu l'onction; la mise en scène, enfin, qui le fait figurer comme vainqueur, comme conquérant, et donne à ce triomphe des formes si singulières; en un mot, tout le détail de son rôle réclame encore des éclaircissements. On va voir qu'aucun de ces traits n'est isolé, et que chacun se laisse aisément replacer dans une série légendaire dont l'interprétation d'ensemble confirme et achève celle des éléments qui ont pour nous un intérêt immédiat.

Une curieuse invocation en faveur d'un prince, dans l'Atharva Veda (I, 9), commence ainsi:

« Que les Vasus, qu'Indra, Pûshan, Varuṇa, Mitra, Agni, mettent en lui les trésors (vasu); que les Âdityas et les Viçvedevas le transportent dans la lumière supérieure [1].

M. Lassen (*Ind. Alt.* I, 2ᵉ éd. 597 n.), et voir dans la citrouille la « plante d'Ikshvâku ».

[1] Dans sa traduction du premier livre de l'Atharvan (*Ind. Stud.* IV, 401 et suiv.), M. Weber prend *jyotis* au sens figuré qu'il a quelquefois, mais que l'épithète d'*uttara* (cf. « sûryaṁ jyotir uttamaṁ », *A. V.* VII, 53, 7; « uttame jyotishi », *Nirukta*, éd. Roth, p. 122) ne me paraît point permettre ici.

« Que la lumière, ô dieux, soit dans sa puissance, Sûrya, Agni et l'Or; que nos ennemis soient abaissés : pour lui, fais-le monter [ô Jâtavedas, v. 3] au plus haut du ciel [1]. »

Il est inutile de faire remarquer combien ces termes se traduiraient aisément dans le langage de la légende buddhique du Cakravartin, le roi aux trésors qui monte au plus haut du ciel, maître de la Roue (le Soleil), du Gṛihapati (Agni), du Maṇi (l'Or) [2] : nature, ou du moins comparaison solaire, possession de trésors supérieurs aux trésors terrestres, les deux traits reparaissent ici. Ils ont laissé des traces autrement précises dans certains détails du rituel brâhmanique, et les comparaisons que nous aurons à lui emprunter seront une occasion de faire sentir par quelques exemples quel lien étroit rattache les pratiques à la légende proprement

[1] « Nâkam », où M. Weber voit « den irdischen Glückshimmel, die höchste Stufe irdischen Glücks ». Nous pouvons échapper à cette explication un peu arbitraire, résultat forcé d'une interprétation purement allégorique de l'ensemble. Quant à *Atharva V.* XVIII, 3, 64, ce vers doit de même être pris littéralement; malgré l'analogie des termes, la situation y est du reste très-différente; car il fait allusion aux Pitṛis et à leur séjour dans le soleil (cf. *A. V.* IV, 14, al.). J'ajoute que cette invocation n'est pas isolée et que d'autres hymnes, comme III, 4, reflètent des idées tout à fait analogues.

[2] Cette interprétation est d'autant plus vraisemblable que les trois termes paraissent dans le texte comme les éléments du *jyotis*, de la lumière en général considérée dans ses trois foyers, la terre, l'atmosphère, le ciel; l'explication du *Çatap. Br.* (XI, 5, 8, 2) : Agni, *Vâyu*, Sûrya — revient donc essentiellement au même. Cf. aussi *Atharva V.* IX, 5, 8, qui offre encore d'autres points de comparaison.

dite, comment plusieurs cérémonies, et des plus solennelles, ne sont qu'une sorte de mise en œuvre dramatique de tableaux ou de formules mythologiques d'ailleurs plus ou moins oubliés.

Entre les rites compliqués, longs et nombreux dont l'ensemble constitue le Râjasûya (consécration royale), deux surtout me paraissent ici intéressants à relever : les *Ratnahavim̃shi* et l'*Abhishecaniya somayâga*.

La première cérémonie[1] se compose de douze offrandes (havis), faites successivement, et à un jour d'intervalle, conformément aux prescriptions suivantes du Brâhmaṇa : « Il fait jaillir les deux feux des Araṇîs[2]; il se rend à la maison du Senânî (général); là il offre à Agni Anîkavat un puroḍâça (gâteau fait de riz) en huit kapâlas (soucoupes); Agni, en vérité, est la face (anîka) des dieux; or le général est la face (ou le premier rang) de l'armée; c'est pourquoi l'offrande est faite à Agni Anîkavat; en effet, c'est un de ses trésors (ratna) que le Senânî; il (le roi) lui en fait attribution[3] (au général chez qui se fait l'offrande), il le fait sien (le général), se l'attache indissolublement; son offrande[4] consiste en or; en effet, le sacrifice est consacré à Agni, l'or est la semence d'Agni; c'est pourquoi l'offrande consiste en

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 1; Kâtyâyana, *Çr.* sûtra XV, 3, 1-35.

[2] C'est-à-dire qu'il produit successivement, au moyen des aaṇi, les deux feux Gârhapatya et Âhavanîya, et cela chaque jour et dans chacune des maisons. (*Sâyaṇa*, in loc.)

[3] *Sûyate*, que le scholiaste explique par *anujñâyate*.

[4] *Dakshiṇâ*, le prix, le salaire du sacrifice.

or. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Purohita; il y offre un caru[1] en l'honneur de Bṛihaspati; Bṛihaspati est le purohita des dieux; lui est le purohita du roi; c'est pourquoi [le caru] est consacré à Bṛihaspati; c'est un de ses trésors que le purohita; il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un bœuf blanc au dos; la région du Nadir appartient à Bṛihaspati, au-dessus est la voie d'Âryaman; c'est pourquoi un bœuf blanc au dos est l'offrande pour ce sacrifice en l'honneur de Bṛihaspati. — Le lendemain, il offre un puroḍâça de onze kapâlas en l'honneur d'Indra, dans la demeure du roi à consacrer; en vérité, Indra est la souveraineté, le roi est la souveraineté; c'est pourquoi le puroḍâça est en l'honneur d'Indra; son offrande est un taureau; car le taureau appartient à Indra. — Le lendemain, il se rend à la demeure de la principale reine (Mahishî); il y offre un caru en l'honneur d'Aditi; en vérité, cette terre est Aditi; Aditi est l'épouse des dieux, la Mahishî est l'épouse du prince; c'est pourquoi le caru est consacré à Aditi; c'est un de ses trésors que la Mahishî; il lui en fait attribution, il la fait sienne, se l'attache indissolublement; son offrande est une vache noire; comme la vache [donne son lait], la Mahishî donne aux hommes tous les objets de leurs désirs; la vache est mère, la Mahishî prend soin des hommes comme

[1] Riz bouilli avec certaines additions. Cf. Haug, *Aitar. Br.* II, p. 4, note.

une mère; c'est pourquoi l'offrande est une vache. — Le lendemain, il se rend à la demeure du Sûta, il y offre un gâteau d'orge en l'honneur de Varuṇa; le Sûta[1] est Sava (suc exprimé, particulièrement du soma); or Varuṇa est le sava des dieux (comme dieu des eaux?); c'est pour cela que [le caru] est consacré à Varuṇa; c'est un de ses trésors que le Sûta, il lui en fait attribution, il le fait sien, se l'attache indissolublement; son offrande est un cheval; car le cheval est consacré à Varuṇa... » Et ainsi de suite dans les paragraphes suivants, où la formule demeure essentiellement identique. Les personnages successivement désignés sont: le Grâmaṇî, chef des Vaiçyas; le Kshattṛi, surveillant du harem; le Saṁgrahîtṛi, qui attelle le char; le Bhâgadugha, qui prélève l'impôt royal. L'Akshâvâpa, intendant des jeux, et le Govikarta, le veneur (Sâyaṇa), sont compris en une seule offrande, qui a lieu dans le palais du roi, mais avec des graines (*gavedhukas*) préparées dans leurs demeures; puis vient le Pâlâgala ou messager. Ici le texte se résume en ces termes: « Il complète ainsi le chiffre de onze trésors[2]; le Trishṭubh a onze syllabes, le Trishṭubh est énergie, cette énergie il la fait passer dans les trésors; c'est en sacrifiant au moyen des offrandes des ratnins (posses-

[1] Jeu de mots sur *sûta* et *suta*, suc exprimé du soma, l'un et l'autre dérivés du verbe « sû-sû ».

[2] Ce nombre est assez arbitraire; car, d'une part, l'Akshâvâpa et le Govikarta sont expressément donnés comme un seul trésor, et la troisième offrande, s'appliquant au roi lui-même, ne consacre pas un nouveau ratna.

seurs des ratnas) qu'il devient leur roi ; il les consacre, il les fait siens, se les attache indissolublement. » Le douzième havis est enfin offert dans la demeure de la Parivṛittî (femme du roi qui ne lui a point donné de fils) ; elle n'est point comptée au nombre des ratnas, et le sens de la cérémonie est ici celui d'un exorcisme prononcé sur la reine, qui est considérée comme possédée de Nirṛiti.

Les prescriptions du Taittirîya Brâhmaṇa[1] sont très-analogues à celles qui précèdent ; la différence est seulement dans les noms de deux ou trois des personnages, dont voici, d'après lui, la succession : Brahman, Râjanya (c'est-à-dire le roi lui-même?), Mahishî, Vâvâtâ (manque dans la Saṁhitâ), Parivṛiktî (la Parivṛittî du Çatapatha), Senânî, Sûta, Grâmaṇî, Kshattṛi, Saṁgrahîtṛi, Bhâgadugha, Akshâvâpa. A défaut de la formule typique du Çatapatha, le Brâhmaṇa a la même étymologie du terme *Ratnahavîṁshi* : « Ce sont les offrandes des ratnins (possesseurs des trésors) » ; et ce sont les ratnins « qui donnent au prince le royaume (ou la royauté) ». Il y a là une certaine contradiction avec les passages cités plus haut et qui semblent faire de chacun des ratnas à l'état idéal et virtuel l'apanage personnel du prince, qui, par cette série d'offrandes, les réalise, pour ainsi dire, et les incarne dans des titulaires effectifs. Ce détail est, en somme, très-indifférent. Le fond commun et essentiel demeure cette conception

[1] *Taitt. Brâhmaṇa*, I, 7, 3.

du roi prenant possession, un à un et jour par jour, d'une série de trésors ou ratnas, attribut naturel et nécessaire de sa dignité : or c'est là rigoureusement toute la légende du Cakravartin.

Plusieurs termes des deux séries de ratnas se comparent d'eux-mêmes : la Mahishî[1] et le Strîratna, le Senânî et le Pariṇâyaka, le Kshattṛi ou le Bhâgadugha et le Gṛihapati. Mais c'est évidemment dans la communauté du terme de *ratna* et dans l'analogie générale des situations que réside la force capitale du rapprochement. Étrange et inexplicable si on la considère dans son isolement, cette cérémonie prend un sens et une valeur dès qu'on replace à son origine cette conception légendaire d'une royauté idéale caractérisée par une série d'attributs. Ces attributs ne se correspondent, il est vrai, de part et d'autre, que dans une assez étroite mesure; mais le nom même de *ratna* suppose une application primitive sensiblement différente de celle qu'il reçoit dans le Brâhmaṇa, et ne doit évidemment son rôle qu'à la persistance, malgré toutes les modifications, d'un emploi d'abord mieux justifié. En effet, comparée au conte buddhique, la forme de la version brâhmanique est clairement secondaire : la légende ne va pas du terrestre au divin, de la complexité à la simplicité, du réel au merveilleux; sa marche est inverse, et il est visible d'ailleurs que, s'il faut,

[1] On a pu remarquer la portée surhumaine du rôle et de la puissance de la Mahishî, tels que, par un souvenir persistant de son prototype, le Brâhmaṇa les peint encore.

ainsi qu'on l'a vu, mettre à la base les ratnas de Vishṇu, ceux du Cakravartin constituent, notamment par l'introduction du Pariṇâyaka et du Gṛihapati, une transition naturelle, comme un achemimement de cette énumération à celle du Brâhmaṇa. La seconde suppose un prototype, sinon identique, au moins analogue à la première; et il s'ensuit que tout le symbolisme qui nous occupe a dû être en possession d'une popularité véritable, déjà ancienne à l'époque où fut fixée cette particularité du rituel.

L'Abhishecanîya est la partie la plus caractéristique de la consécration royale; mais ce sacrifice n'offre lui-même qu'une forme, modifiée dans une fin particulière, du type le plus simple du Somayâga, l'ekâha[1]. Dans cet ensemble, je ne relèverai que les rites propres de l'*abhisheka*, l'onction, qui se placent dans la cinquième journée[2], au savana de midi, entre les Marutvatîyagrahas et le Mâhendraçastra[3]; ils sont en effet comme le point culminant, et, si je puis dire, l'objectif principal de tout le Râjasûya.

Le prêtre[4] étend d'abord une peau de tigre près

[1] Suivant l'*Ukthyasaṃsthâ*. Voy. Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 4, 49; *Aitar. Brâhm.* VIII, 4. Cf. *Ind. Stud.* IX, 229; X, 352 et suiv.

[2] Le sacrifice se répartit sur cinq journées (Kât. *Çrautas.* XV, 4, 2) : une de dîkshâ ou consécration préparatoire, trois d'upasad ou service religieux, une dernière, la plus solennelle, de sutyâ, où a lieu la préparation du soma. — Sur l'Agnishṭoma en général, il suffit de renvoyer au beau mémoire de M. Weber, *Zum indischen Opferritual*, *Ind. Stud.* X, 321 et suiv.

[3] Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1; 7; 23.

[4] Afin de ne pas multiplier les citations sans profit, je renvoie

de l'autel (dhishṇya) de Mitra et Varuṇa, au-devant de quatre vases qui s'y trouvent déjà placés et qui contiennent les eaux (ou plus exactement le liquide, car il n'y entre pas exclusivement de l'eau) destinées à l'onction ; elles ont dû y être réunies dès la veille (le jour de l'*upavasatha*), à l'issue des libations aux Devasûs (devasûhavîmshi)[1]. Ces eaux, dont les provenances multiples, minutieusement spécifiées, témoignent d'une évidente recherche symbolique, sont en possession d'une grande sainteté et d'un éminent pouvoir : ce sont elles qui donnent la royauté (« râshṭradâḥ », *V. S.* X, 3) ; avec elles « les dieux oignirent Mitra et Varuṇa », par elles « ils donnèrent à Indra l'avantage sur ses ennemis » (X, 1). L'adhvaryu, immédiatement après la récitation des six premiers pârthamantras, se met en devoir de purifier ces eaux ; il prépare deux passoires (pavitra) : « Vous êtes les passoires de Vishṇu. Pressé par Savitṛi, (eaux), je vous purifie avec une passoire sans défaut, avec les rayons du soleil[2] »; mais il a mêlé un ornement d'or aux fils du double crible, et la signification s'en manifeste aussitôt : « Tu es toujours fort; frère de Vâc (la voix du tonnerre), fils du

le lecteur de ce mémoire, une fois pour toutes, à *Vâjasan. Saṁh.* X, 5 et suiv.; *Çatap. Brâhm.* V, 3, 5 et suiv.; Kâtyâyana, *Çrautas.* XV, 5, 1 et suiv.

[1] *Çatap. Brâhm.* V, 3, 4; Kât. *Çrautas.* XV, 4, 4 et suiv.

[2] Les rayons solaires sont les *passoires de Vishṇu* pour purifier, c'est-à-dire dissiper les vapeurs du matin. Cf. *R. V.* IX, 86, 32. La comparaison repose sur le double sens de *raçmi*, corde (fil) et rayon. Comp. *A. V.* VI, 62, 1.

feu, tu es le donneur de soma[1] »; ces *âpas* sont la demeure de Varuṇa, « le fils des eaux », déclare le prêtre en les répartissant dans les quatre vases qui doivent servir à l'onction. La matière même dont ils sont faits n'est pas indifférente : l'un est de *palâça*, l'autre d'*adumbara*, le troisième de *vâṭa*, le dernier d'*açvattha*, autant d'arbres sacrés du soma et du feu[2]. L'adhvaryu orne alors le roi de divers vêtements ou insignes de son rang; la remise en est accompagnée de rapprochements singuliers : le *târpya* (vêtement de lin ou vêtement oint de beurre) est « l'*alba* (enveloppe interne de l'embryon, amnion) de la souveraineté (kshatra) », le *pâṇḍva* (vêtement de laine rouge) en est « le *jarâyu* » (enveloppe externe de l'embryon, chorion), le manteau « la matrice », le turban « le nombril »; l'arc est « l'arme d'Indra pour tuer Vṛitra », et les trois flèches que reçoit le prince le doivent protéger dans toutes les régions célestes. — Ces fantaisies paraîtront moins excessives si l'on se souvient du personnage d'Hiraṇyagarbha, originairement une personnification du soleil enfermé comme « un embryon d'or » dans les ténèbres, et de l'*ulba hiraṇyaya* qui lui est attri-

[1] Mahîdhara fait adresser ce vers aux âpas, ce qui est incompatible avec la forme et avec le sens. Cf. *Taitt. Brâhm.* I, 7, 6, 1-2, et Mâdhava, in *Taitt. Samh.* I, 8, 12, 1.

[2] Kuhn, *Herabkft des Feuers.* De là le rôle de leurs fruits dans la préparation du *pseudo-soma* destiné au Kshatriya d'après l'*Aitar. Brâhm.* VII, 30 et suiv. — Cf. les *Traitacamasas* (*ib.* VII, 33), les coupes de Trita (Haug, *in loc.* p. 490), c'est-à-dire du nuage. (Cf. R. Roth, *Zeitschr. der Deutschen M. Gesellsch.* II, 221 et suiv.)

bué[1]; la Chândogyâ upanishad en marque bien en somme le sens véritable quand, décrivant la création par l'œuf cosmogonique, elle fait sortir de l'ulba « les vapeurs avec les nuages[2] ». Tous ces préliminaires de l'onction ne vont en effet qu'à nous placer en quelque sorte sur le vrai terrain de la scène. Que la peau de tigre soit une expression de l'obscurité, des ténèbres qui planent sur le monde avant le lever du jour[3], c'est ce qui ressortira clairement de la suite; il suffirait de rappeler l'emploi védique d'expressions comme « kṛishṇâ tvac », servant à désigner le nuage (*R. V.* I, 130, 8; IX, 41, 1)[4], et ces images qui montrent les dieux déroulant au ciel comme « une peau » la lumière ou la nuit[5]. Aussi bien ce symbolisme est-il familier à toutes les mythologies indo-européennes, depuis l'égide d'Athéné jusqu'à la peau de loutre où les Ases enferment l'or d'Andwari[6]. C'est à lui que la peau d'antilope noir (kṛishṇa) doit son fréquent emploi dans le cérémonial brâhmanique, où toujours elle parait dans une relation particu-

[1] *Atharva V.* IV, 2, 8, cité ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 16.

[2] *Chândog. upan.* III, 19, éd. Calcutta, p. 331. Cf. *Çat. Br.* XIII, 3, 1, 1: « Apsuyonir vâ açvaḥ », en en rapprochant nos remarques (ci-dessous) relatives au « cheval ».

[3] Cf. le yajus qui lui est appliqué à deux reprises : « Tu es l'énergie (tvishi) de Soma .... » (*Vâjas. Samh.* X, 5, 15).

[4] On peut consulter, si l'on veut voir d'autres exemples de ces expressions, M. Müller, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. V, p. 146.

[5] Benfey, *Sâma V.* p. 221 et suiv.

[6] Simrock, *Deutsche Mythol.* p. 339.

lière avec le soma[1]; de là le rapprochement ici même de la peau de tigre et des eaux sacrées, qui ne sont que la représentation terrestre des eaux et des vapeurs de l'espace, ces vapeurs, *mères du jeune soleil* (v. 7), grosses de l'astre qu'elles vont enfanter[2], mais qui est encore caché dans une sombre enveloppe (ulba, târpya), quelque nom et quelque emblème que l'on lui prête.

Cependant le soleil-roi va se débarrasser de ces voiles, et déjà, par les Âvidmantras, il proclame lui-même[3] l'avénement des Devas : « Voici qu'ils paraissent, ô mortels! voici que paraît Agni Gṛihapati[4]; voici que paraît Indra à la gloire immense, Mitra et Varuṇa...., Pûshan.....» Le prêtre peut s'écrier : « Les serpents sont conjurés par notre sacrifice », les serpents, c'est-à-dire, comme le Brâhmaṇa l'explique lui-même, les Râkshasas, les démons de l'obscurité, qui ne peuvent plus retenir l'astre captif; le drame religieux symbolise au même moment leur nature et leur défaite dans la personne de cet « homme aux longs cheveux » (comp. les *Keçino janâḥ*, c'est-à-dire les Rakshas, *A. V.* XIV,

[1] Par exemple dans les cérémonies normales de l'Agnishṭoma. Cf. *Ind. Stud.* X, 36 et suiv. — Comp. l'observation de M. Roth, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch.* II, 227.

[2] *Ṛig V.* X, 121, 7. *Atharva V.* IV, 2, 6, 8.

[3] C'est le prince qui les récite. Cf. ci-dessous à propos de la naissance du Buddha.

[4] Il est intéressant pour la légende du Cakravartin de retrouver en un pareil moment le « Gṛihapati », d'autant plus que la manifestation des ratnas n'est pas sans quelque analogie générale avec le détail du rituel.

2, 59), assis près du Sadas, que le prêtre frappe au visage d'une plaque de cuivre, image de l'arme céleste qui déchire la nue et prépare le triomphe du soleil. La victoire se manifeste aussitôt dans ces appels de l'adhvaryu : « Monte[1] à la région orientale ; que la Gâyatrî te protége et le Sâman rathantara et Stoma trivṛit; le printemps soit ta saison et le Brâhmane ta force. . . Monte au midi..... », et ainsi de suite pour toutes les régions du ciel. Un morceau de plomb (sîsa) avait été, au début, déposé sur le bord de la peau de tigre; du pied le prêtre le repousse et l'éloigne en disant : « Elle est tombée la tête de Namuci[2] ». Le démon de la nuit est définitivement abattu ; c'est maintenant au héros solaire de poser le pied (rayon; cf. ci-dessous au chap. II) sur la *peau* de la nuit : la plaque d'or jetée sous les pas, le disque d'or posé sur la tête du prince sont des signes assez reconnaissables du personnage qu'il représente.

L'officiant élève alors les deux bras du prince, comparés à Mitra et à Varuṇa, tout en célébrant le lever du jour[3] : « L'un et l'autre, les puissants, se sont levés avec Sûrya dans la splendeur de l'aurore;

[1] *Â roha.* Cf. *R. V.* I, 7, 3, IX, 107, 7, etc., où Indra et Soma « ârohayanti sûryaṁ divi ».

[2] Il semble presque qu'il y ait ici une intention de jouer sur le mot *sîsa*, « plomb », rapproché du prâkr. *sîsa* (skrt. çîrsha : le texte porte *çiras*), « tête ». Comp. le rôle du « sîsa », *Atharva V.* XII, 2 pass.

[3] La légère divergence qui sépare ici le Brâhmaṇa (*Çatap.* V, 4, 1, 15-16) et le *Sûtra* (*Kât.* XV, 5, 28-29) est pour nous absolument indifférente.

vous êtes montés sur votre char, ô Mitra, ô Varuṇa, et de là vous contemplez et Diti et Aditi». C'est ainsi, émergeant, pour ainsi dire, de la sombre enveloppe des ténèbres, ses premiers rayons (les bras; cf. au chap. II; comp. *R. V.* I, 95,2 : Savitṛi élève les bras avec puissance) s'élevant vers les hauteurs du ciel, que le roi-soleil reçoit l'onction qui lui est donnée tour à tour par son purohita, par son frère, par un ami appartenant à la caste militaire, et par un représentant des Vaiçyas. Indra, avec ses coursiers (et, comme lui, le soleil), puise dans le soma fortifiant des vapeurs matinales sa nourriture et sa force pour ses exploits journaliers. De tout le rôle des eaux, et plus encore de l'ensemble dramatique et de la marche des cérémonies, il me paraît ressortir clairement que des conceptions de cet ordre forment comme l'arrière-plan mythologique de cette consécration royale. Non content de la simple onction, le prince se frotte le corps entier de l'eau qui s'écoule : «Comme des vaisseaux rapides, elles (les eaux) coulent d'elles-mêmes de la montagne féconde (le nuage); elles ont roulé, les unes au midi, les autres au nord, se pressant vers le serpent des profondeurs[1]», allusion, semble-t-il, aux brouillards qui, à l'approche du soleil, s'enfoncent au nord et au midi, et paraissent s'abîmer à l'horizon. Ainsi préparé, le héros solaire peut entre-

[1] Le sens aussi bien que le parallélisme des termes me paraissent exiger cette résolution en deux mots de «udaktâḥ», malgré le scholiaste, auquel paraît se rallier le *Dict. de Saint-Pétersbourg*.

prendre son œuvre, l'œuvre des trois pas; et à trois reprises, le prêtre, faisant avancer le prince sur la peau de tigre, répète la formule : « Tu es le pas de Vishṇu », manifestant par ce trait final le sens véritable du rite tout entier. — Une offrande dans le feu Çâlâdvârya, avec invocation à Prajâpati; une autre, des restes, dans le feu Agnîdhrîya, avec invocation à Rudra, terminent cette partie de la cérémonie[1].

Il est naturel, une fois à ce point, que la suite ne puisse présenter à un degré égal le caractère de progression régulière qui nous a frappé jusqu'ici : elle se décompose, au contraire, en deux tableaux qui, sous des symboles divers, expriment une pensée unique : la victoire du héros solaire sur les ennemis qui font obstacle à sa puissance et à sa splendeur.

Le premier est la cérémonie du char (« rathena vijaya », dit justement la table de la Taittirîya Saṁhitâ). Un troupeau de cent vaches, ou plus, appartenant au frère du roi, est disposé au nord du feu Âhavanîya; le roi, quittant la peau de tigre, monte avec l'adhvaryu sur un char, que l'invocation identifie avec « la foudre d'Indra », qu'elle dit « attelé par

[1] Je ne veux pas insister sur une identification qui se place ici du roi et de son fils tour à tour représentés comme pères l'un de l'autre (Kât. XV, 6,11), trait qui marque peut-être l'identité réelle, la perpétuité du héros solaire, malgré sa renaissance de chaque jour. Cf. *Vâj. Saṁh.* XXXII, 9, où le Gandharva (solaire) est appelé « pituḥ pitâ », et les mille et sept naissances de Rohita (le Soleil), *A. V.* XIII, 1, 37.

l'ordre de Mitra et de Varuṇa »; le char s'avance au milieu des vaches, et le roi touche l'une d'elles de l'extrémité de son arc, en prononçant ces mots : « Je les conquiers, je les prends » (Kât. XV, 6, 21). Quand le char est ensuite venu s'arrêter près du poteau Ântaḥpâtya, c'est à Indra que s'adresse la prière : « Puissions-nous, ô Indra, ô irrésistible vainqueur, ne point périr par l'impiété, séparés de toi; Dieu qui portes la foudre, monte sur ce char dont tu tiens les rênes et dirige les beaux coursiers. » Ici donc le roi représente Indra pénétrant sur son char, son arc et sa foudre à la main, parmi les vaches célestes prisonnières de l'Asura, les reconquérant et les ramenant en vainqueur. Et en effet, quand, après avoir fait les quatre offrandes, dites *Rathavimocanîya*, après être descendu du char, il l'a replacé sur son support, à la droite de la Çâlâ, il attache à la (seule) roue de droite deux disques d'or d'un poids de cent mânas, et en touchant un, il s'écrie : « Tel que tu es[1], tu es la vie, donne-moi la vie; tu es un compagnon [fidèle]; tu es l'éclat, donne-moi l'éclat! » « Ainsi, ajoute le Brâhmaṇa (V, 4, 3, 25), il acquiert la vie, l'éclat ». Nous savons le sens de ces joyaux attachés à la roue solaire (roue *unique*), et nous connaissons les vertus du *maṇi*. Le rituel, du reste, accumule les symboles : à côté des disques d'or, c'est une branche d'udumbara que le roi cache dans le sillon de la roue et à laquelle il s'adresse

[1] C'est-à-dire : si petit que tu sois.

ainsi : « Tu es la force, donne-moi la force ! » Ce nouvel emblème est en conformité parfaite avec ceux qui précèdent[1].

La seconde cérémonie se meut exactement sur le même terrain. Elle suit celle qui vient d'être analysée et se place au courant d'une offrande de payasyâ[2], avant le homa Svishṭakṛit consacré à Agni. On place un siége (âsandî) fait de branches de khadira (un des arbres du soma et du feu; Kuhn, p. 72, 195 et suiv.) à l'endroit même où se trouve la peau de tigre; par-dessus on étend un manteau, qui est « la matrice du kshatra » (cf. plus haut), et l'on fait asseoir le prince sur ce « siége bienfaisant, ce siége excellent, la matrice du kshatra ». Le prêtre alors, en lui touchant la poitrine, semble l'assimiler à Varuṇa, « qui s'établit dans toutes les demeures pour exercer l'universelle domination »; puis il remet en sa main les cinq dés, le Kali, etc., en disant : « Tu es le maître, que les cinq régions du ciel te soient soumises ». A ce moment, les adhvaryus frappent le roi par derrière avec des cannes de bois sacré (« yajñiyavṛikshadaṇḍa », Kât. XV, 7, 5). Celui-ci, après avoir exprimé un vœu, appelle par cinq fois le Brahman, qui à chaque appel répond que c'est le roi lui-même qui est le Brahman, lui déclare qu'il est Savitṛi, qu'il est Va-

[1] Cf. Kuhn, *op. cit.* et ci-dessus p 182. Comp. le rôle de la branche d'udumbara dans le *Punarabhisheka* de l'*Aita. Brâhmaṇa*, VIII, 17.

[2] Mélange de lait aigre et de lait chaud.

ruṇa, qu'il est Indra, qu'il est Rudra, et termine par ces épithètes : « Ô toi qui fais beaucoup, toi qui fais des œuvres excellentes, toi qui fais des œuvres sans nombre! » Le Purohita lui remet alors le sphya[1], qui est la « foudre d'Indra »; cet instrument passe tour à tour (chaque fois avec accompagnement de la formule : « Tu es la foudre d'Indra, par elle sois-moi soumis! ») du râjâ à son frère, au Sûta, au Sthapati (chef des villages, *Grâmeçvara*, schol. in Kât.), au Grâmaṇî, à son frère; ce dernier, assisté du Pratiprasthâtṛi, un des acolytes de l'adhvaryu, s'en sert pour délimiter, près du feu oriental, un *terrain de jeu* (dyûtabhûmi), puis dispose au-dessus une sorte de tente (maṇḍapa)[2]. Sur l'espace ainsi préparé, l'adhvaryu dépose de l'or qu'il arrose d'une quadruple offrande d'âjya, accompagnée de cette prière : « Puisse Agni le puissant, le protecteur des rites, goûter avec empressement notre offrande, Agni le puissant, le protecteur des rites! » Et, jetant les dés, il ajoute : « Consacrés par le [cri religieux de] Svâhâ, unissez-vous avec les rayons du soleil, pour être au milieu de vos frères ». Il donne enfin le signal du jeu en ces mots : « Jouez la vache! » c'est-à-dire la vache du frère du roi qui sert d'enjeu, et qui finalement est amenée et frappée par les adhvaryus. A cette cérémonie succède l'offrande du

[1] Instrument en bois, de la forme d'un poignard. Cf. M. Müller, *Zeitschr. der D. Morg. Ges.* IX, p. 79.

[2] La première opération est accompagnée de la récitation des nivids du Çukragraha; la seconde, des nivids du Manthigraha.

Svishṭakṛit, et avec le Mâhendragraha le rite rentre dans la marche normale de l'Agnishṭoma.

M. Schwartz[1] a déjà relevé, d'après des mythes grecs ou germaniques, le rôle du jeu de dés dans le symbolisme de l'orage; l'intime relation signalée par plusieurs passages védiques[2] entre les dés et les Apsaras, ces nymphes du nuage, prouve que ces conceptions sont antiques et ont été également familières à l'imagination indienne; ce sont elles sans doute qui ont inspiré le nom de « charbons célestes », donné aux dés par un vers du Ṛig, où rien d'ailleurs ne prépare cette image (X, 34, 9)[3]. Appliquées à la cérémonie que je viens d'esquisser, elles se vérifient par la lumière dont elles en éclairent tous les détails. Le héros nous apparaît trônant sur son siége et enveloppé de son manteau de nuages; il est à la fois le soleil et le dieu de l'orage, Savitṛi et Rudra; c'est le moment où il va répandre sur la terre tous les bienfaits de la fertilité; il va faire rouler, sur l'échiquier nuageux que sillonne et semble délimiter l'éclair, les dés de la foudre, instrument de la conquête atmosphérique: il joue cette

[1] *Sonne, Mond und Sterne*, p. 246 et suiv.

[2] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 429 et suiv. Cf. ces *Kalis* qui habitent « au-dessus de l'Océan (atmosphérique) avec la Vache et les « Gandharvas ». *A. V.* X. 19. 13. *Ibid.* VII, 109, 6: « Ugrampaçyâ râshṭrabhṛito hy akshâḥ ». — A cette cérémonie paraissent se rattacher les récits épiques sur les royaumes gagnés ou perdus *au jeu de dés*.

[3] Il n'est vraisemblablement point permis d'attribuer une autorité indépendante à la qualification analogue que leur applique le *Çatap. Brâhm.* (V, 44, 23).

partie dont les vaches célestes sont l'enjeu. Le dénoûment est en effet le même ici que dans les rites du char, et la vache du frère du roi a exactement le rôle qu'avait tout à l'heure son troupeau; dans les deux cas, elle reçoit des coups qui, comme ceux que les prêtres armés de bois *sacré* infligent au roi lui-même, marquent la succession des éclairs dans le ciel. L'or déposé sur le jeu et associé ainsi aux dés, eux-mêmes faits d'or[1]; leur communauté d'origine avec les rayons solaires[2], justifiée par d'antiques conceptions; les invocations dont le feu est particulièrement l'objet : tous les traits, enfin, fortifient également cette interprétation d'une scène d'apparence si énigmatique et si étrange[3].

En résumé, on le voit, tout ce symbolisme gravite, comme vers deux pôles, vers les noms de Vishṇu et d'Indra; il a sa dernière expression, d'une

[1] Mâdhava, in *Taitt. Saṁh.* I, 8, 16, éd. Calcutta, p. 168.

[2] Kuhn, *loc. cit.* p. 254, al.; ou tout au moins leur union (yatadhvaṁ); car l'interprétation des mots «sajâtânâṁ madhyameshṭhyâya» peut paraître douteuse, et peut-être faut-il comprendre (avec le schol. in *Vâj. S.* XXVII, 5) «sajâta» des «frères» mortels qui se pressent autour de l'offrande. (Cf. *A. V.* II, 6, 4.) Ailleurs, comme *A. V.* III, 8, 2, où «sajâtânâṁ madhyameshṭâh asâni» semble revenir à : «puissé-je être roi!» le sens se rapproche de celui que Mâdhava propose pour notre passage.

[3] Ainsi s'expliquent aussi la présence et le rôle de l'Akshâvâpa dans les Ratnahaviṁshi. — Toute cette analyse ayant pour but, non pas une description minutieuse des rites, mais la recherche de leur signification générale, j'ai négligé les divergences du yajus noir (*Taitt. Saṁh.* I, 8, 11 et suiv. et les passages correspondants du Brâhmaṇa), dont l'examen m'eût entraîné dans des longueurs sans profit pour les résultats d'ensemble.

part, dans le mythe des trois pas, de l'autre, dans la conquête des troupeaux célestes; mais, plus encore que ce lien idéal, les noms, comme celui d'Agni *Grihapati*, et surtout les emblèmes, disque d'or, char, roue aux ornements d'or, joyaux d'or, que nous avons rencontrés à chaque pas, rapprochent de ce cycle la légende de notre Cakravartin, confirment nos analyses et témoignent de la popularité ancienne des conceptions d'où ce type est issu, des éléments dont s'est constitué le récit. Que dire maintenant de la mise en scène dans laquelle ils sont groupés?

A côté de l'abbisheka, ou onction ordinaire, l'Aitareya Brâhmaṇa (VIII, 12 et suiv.) distingue le mahâbhisheka, ou grande onction; cette cérémonie, malgré certaines prescriptions d'apparence précise, ne doit pas sans doute être considérée comme une pratique réelle et authentique, et elle ne diffère au fond des rites ordinaires que par l'origine céleste et les effets merveilleux qui lui sont attribués. Le mahâbhisheka est proprement le sacre d'Indra comme roi des dieux; appliqué à un roi mortel, il lui assure tous les genres de victoire, la domination de tous les hommes, la suprématie sur tous les rois, et cela durant toute sa vie, «qui s'étend jusqu'à la limite [extrême], jusqu'au nombre le plus élevé (ântâd âparârdhât[1])»; c'est, comme le dit fort bien le Kathâ-

[1] Dans les Purâṇas, *parârdha* signifie «la moitié de la vie de Brahmâ». (Cf. *Petersb. Wörterbuch.*)

saritsâgara, « l'onction du Cakravartin[1] »; une cérémonie, enfin, toute légendaire. Aussi le Brâhmaṇa transmet-il religieusement une liste de souverains, plus ou moins mythiques, qui ont joui de ce précieux privilége. La formule dont il se sert, et qui revient à peu près uniforme pour chacun, est digne de remarque : « *Tel* prince reçut de *tel* prêtre l'aindra abhisheka, puis il parcourut en la conquérant la terre tout entière, jusqu'à ses limites, et offrit le sacrifice du cheval » (*Ait. Brâhm.* VIII, 21). Le sacre paraît, dans ces *dires* sacerdotaux, comme le premier terme d'une trilogie qui se continue par le digvijaya et l'açvamedha. Une corrélation analogue se manifeste dans l'épopée, au moins entre le râjasûya et la conquête universelle.

Quand Yudhishṭhira, émerveillé des avantages acquis à Hariçcandra par la célébration de ce sacrifice, s'enquiert près de son entourage s'il remplit lui-même les conditions nécessaires pour l'entreprendre, Kṛishṇa, appelé en hâte à Indraprastha, reconnaît à ce vœu un obstacle dans la puissance du cruel Jarâsandha, qui épouvante tous les rois et les emprisonne pour les sacrifier à Mahâdeva[2]. Cependant, la défaite et la mort de cet ennemi apparaissent seulement comme le début d'une conquête générale du monde, dont le labeur est réparti entre les quatre frères de Yudhishṭhira; car, ainsi que celui-ci le dit à Kṛishṇa : « Il ne suffit pas de souhaiter la consécra-

[1] *Kathâsaritsâgara*, CX, 89 : « cakravartyabhishecana ».
[2] *Mahâbhârata*, II, 524 et suiv. 565 et suiv.

tion royale...... Le roi seul obtient le râjasûya, qui embrasse tout [dans son domaine], qui est honoré en tous lieux, qui est le souverain de tous les êtres» (*Mahâbhâr*. II, 559). La même notion se retrouve dans des vers relatifs à Hariçcandra (II, 489 et suiv.), qui, «monté sur un char victorieux, tout orné d'or, conquit par la majesté (ou l'éclat, «çastrapratâpena») de ses armes les sept continents. Quand il eut achevé de conquérir la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts, il offrit le grand sacrifice du râjasûya.» La conquête universelle, qui, dans le Brâhmaṇa, était l'effet du sacrifice, en est ici la condition préliminaire[1]. Du rapprochement il résulte au moins que la consécration des héros épiques correspond au grand abhisheka du Brâhmaṇa, et l'on pourrait appliquer à Yudhishṭhira ce que le Râmâyaṇa dit de Râma, que les prêtres «l'oignirent avec une eau pure et parfumée, comme les dieux firent à Vâsava (Indra) aux mille yeux[2].» Et, en effet, on ne saurait méconnaître que cette conception de la conquête universelle sort de la réalité, du possible, qu'elle doit avoir ses racines dans quelque notion théorique ou légendaire.

A plusieurs reprises, durant les rites de l'abhisheka, le roi est mis en possession de toutes les régions célestes (diçaḥ), et Mâdhavâcârya[3] est ainsi fondé à comprendre sous le nom de digvijaya les

[1] Lassen, *Ind. Alterthumsk.* I, 655 n.
[2] *Râm.* éd. Gorresio, VI, 112, 14.
[3] In *Taitt. Saṃh.* I, 8, 16, éd. Calcutta, p. 163.

cérémonies du sacre où le Kshattriya paraît sur le char; nous avons vu que cette conquête représente la victoire d'Indra sur l'Asura et du soleil sur les ténèbres; car ici, le dieu atmosphérique et le dieu solaire sont associés par la nature même des choses. Les plus anciens hymnes nous les montrent luttant ensemble[1], montés sur le même coursier (*Ṛig V.* I, 155, 1); tous deux (IV, 169) ils sont des « vainqueurs » et « ne sont jamais vaincus »; parfois même c'est au héros solaire qu'est directement attribué cet exploit (*Ṛig V.* I, 156, 4-5). Le terme de *vijaya* arrive de la sorte à marquer spécialement le triomphe de la lumière sur les ténèbres et la nuit[2]; ainsi voyons-nous Prajâpati, dans son rôle solaire, représenté comme *conquérant* les mondes[3]; ailleurs, le soleil est le « conquérant du ciel » (svarjit, *Atharva V.* XIII, 2, 30), et plus bas nous rencontrerons le vijaya de la tête de Purusha, c'est-à-dire du soleil[4] (*Ath. V.* X, 2, 6). Le Taittirîya Brâhmaṇa (I, 7, 4, 4) a donc tout à fait raison quand il dit du roi consacré: *Vishṇur eva bhûtvemâṁl lokân abhijayati*, « c'est seulement en sa qualité de Vishṇu, qu'il conquiert les mondes. » Cette notion avait si bien survécu dans la légende, que le Bhâgavata Purâṇa donne encore le nom de conquête, *vijaya* (par ex. VIII,

[1] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 94 et suiv.

[2] Cf. *Vâjas. Saṁh.* XXIII, 17; *Çatap. Brâhm.* XIII, 2, 7, 13 et suiv. Voy. encore *Çatap. Br.* V, 2, 4, 3 et suiv.

[3] *Çatap. Brâhm.* V, 2, 4, 1.

[4] « Qui donne à toutes les créatures le mouvement et la vie. »

21, 8), malgré sa forme toute pacifique, à la dépossession de l'asura Bali par Vishṇu-nain (cf. le *lokânâm vijaya* de Vishṇu, d'après *Bhâgav. Pur.* III, 9, 39). Le digvijaya n'est au fond qu'une autre forme du mythe des trois pas; si, à ce titre, il avait sa place toute marquée à côté des rites de la consécration royale, il est clair qu'il devait les suivre comme dans la légende du mahâbhisheka d'Indra, et dans celle du Cakravartin, mais non pas les précéder, ainsi que l'épopée le représente[1]. Plus il est certain que le Brâhmaṇa nous a, en ce qui concerne le râjasûya et le digvijaya, conservé l'ordre de succession naturel et nécessaire, plus il convient de remarquer le lien que, d'autre part, il signale entre le sacrifice du cheval et la conquête universelle.

Dans l'açvamedha, l'immolation du cheval est, d'après les prescriptions du rituel et les récits épiques, soumise à une condition essentielle: le cheval destiné au sacrifice, laissé pendant une année entière libre d'errer à son gré, doit avoir été partout efficacement protégé, par les guerriers commis à sa

[1] Je remarque à ce propos que, dans les passages en question du Mahâbhârata, le *digvijayaparvan* se trahit comme une addition secondaire; il est assez mal rattaché à l'ensemble du récit, où il se trouve d'ailleurs représenté par une double version (adhy. 24 et adhy. suivants); mais surtout il est à observer que le *râjasûyikaparvan* (v. 1204 et suiv.) reprend les choses exactement au point où les laissait le vers 522, et en des termes si semblables, que leur présence à titre égal dans les deux cas n'est point admissible; d'où il est permis de conclure à un état du texte où la narration passait directement du vers 522 au vers 1204, laissant ainsi de côté, entre autres épisodes, tout ce qui est relatif au *digvijaya*.

garde, contre toute agression ennemie; il doit avoir recueilli partout les hommages et les respects. L'açvamedha devient ainsi la consécration et le signe de la souveraineté universelle; il est précédé d'un véritable digvijaya[1], et même, à en juger par la formule de l'Aitareya, du type de vijaya le plus ancien et, si j'ose le dire, le plus authentique. Que cette pratique, au moins sous sa forme théorique et complète, n'ait jamais été une réalité, c'est ce que montrent, et les impossibilités dont elle abonde, et les légendes qui s'y rattachent. Dans l'açvamedha de Yudhishṭhira[2], Arjuna est seul chargé de protéger le cheval[3] dans ses pérégrinations aventureuses; et ce trait de l'unité du défenseur, en dépit ou plutôt à cause de son invraisemblance, doit être regardé comme ancien[4]; le cheval, malgré la liberté qui lui est laissée, n'en fait pas moins exactement le tour de la terre (vers 2088, 2435), pour revenir précisément à son point de départ, dans le délai d'une

[1] Kâtyâyana (*Çrautas.* XX, 4, 27) donne directement ce nom à l'*Açvânusâraṇa*, quand il prescrit de «donner, parmi les dépouilles du *Digvijaya* (digvijayamadhyât), celles qui viennent de l'est au hotṛi,» etc.

[2] *Mahâbhâr.* XIV, 1871 et suiv.

[3] L'Arjuna épique est certainement un descendant du vieil Indra. Weber, *Ind. Stud.* I, 415. Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 61. Cf. encore *Vâj. Saṃh.* X, 21, où Arjuna est expliqué par le Brâhmaṇa comme = Indra. De même, les hymnes védiques représentent le plus souvent Indra triomphant *seul* des ennemis de la lumière. Voy. plusieurs citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 153 et suiv.

[4] Cf. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 982. Le nombre de 400 gardiens fixé par le rituel (Kât. *Çrautas* XX, 2, 11) ne rend pas du reste les choses beaucoup plus admissibles.

année. Évidemment, le poëte, sous forme de comparaison, indique sa vraie nature, quand il raconte que «la poussière soulevée par le cheval resplendissait comme si l'on se fût trouvé en face d'Uccaiḥçravas» (v. 2591). Je considère donc qu'ici encore, ici surtout, nous sommes en présence d'une victoire toute mythologique, transportée dans le culte, ou par une pure fiction, ou mieux par un symbolisme fort ancien; que la course, enfin, du cheval du sacrifice n'est autre qu'une image de la révolution du coursier solaire dans le ciel. (Cf. *A. V.* XIII, 2, 5.)

Suivant M. Roth[1], il est vrai, le sacrifice du cheval ne serait pas une simple allégorie : il aurait été parfaitement habituel dès l'époque la plus reculée. Mais ce qui est vrai de l'immolation du cheval peut fort bien ne l'être pas de toutes les cérémonies accumulées autour d'elle par un rituel inventif et compliqué; et si des hymnes comme Ṛig Veda. (I, 162) forcent à considérer le sacrifice du cheval comme très-réel, il n'en est pas de même de ses formes développées jusqu'à l'impossibilité et à l'extravagance[2]; on peut affirmer au contraire que, entendu de la sorte, l'açvamedha a été dans la légende avant d'être dans le rituel. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'histoire de Sâgara[3]. Ses soixante

[1] *Petersb. Wörterbuch*, s. v. *Açvamedha*.

[2] Cf. les textes du Çatapatha Brâhmaṇa (ainsi que du Taittirîya) et du scholiaste, cités par M. Weber, *Ind. Stud.* X, p. 107 et note.

[3] *Mahâbhâr.* III, 8859 et suiv. al. Ce nom paraît désigner l'Océan *nuageux*, comme distillant le venin («gara», cf. le Kâlakûṭa du barattement) de l'éclair.

mille fils ne peuvent empêcher le coursier de disparaître dans l'Océan ; ils ne le retrouvent dans le Naraka, à côté de Kapila « le magnanime, une masse resplendissante sans pareille, brillant d'un éclat aussi vif que le feu avec ses flammes » (v. 8877 et suiv.), que pour être réduits en cendres par un seul regard du Ṛishi. Il faut qu'Aṁçumat le ramène à son aïeul, obtenant à la fois la résurrection des Sâgaras et l'achèvement du sacrifice. Ici le cheval, ainsi qu'on l'a remarqué[1], est clairement le cheval solaire, qui disparaît dans l'Océan pour être rendu par Aṁçumat, c'est-à-dire le soleil lui-même. Si ce cadre de l'açvamedha n'appartient pas à la forme la plus ancienne et, pour ainsi dire, à la création spontanée de la légende, il suppose à coup sûr un souvenir présent du symbolisme propre de ces cérémonies. La même signification paraît dans tous les récits d'açvamedhas qui portent un cachet d'authenticité relative. C'est ainsi que, pour accomplir leur sacrifice, les Pâṇḍavas ont besoin d'abord de retrouver le trésor enfoui par Marutta. D'après sa légende (*Mahâbhâr.* XIV, 65 et suiv.), ce personnage, fils de Karaṁdhama, n'est autre qu'un de ces types des Asuras qui font échec à la puissance d'Indra et des dieux (Bali, etc.), confisquant la lumière et ses trésors (l'or enlevé au Meru et à Kuvera) : c'est le soleil lui-même que les Pâṇḍavas doivent arracher à la nuit, avant de le mettre en mouvement, sous les

[1] De Gubernatis, *Zoolog. Myth.* I, 331 et suiv.

traits nouveaux du cheval, à travers les régions célestes.

Les textes purement religieux suffiraient du reste à éclaircir pleinement ce point. Lorsque, dans les grandes cérémonies qui précèdent la mise en liberté du cheval, l'adhvaryu, sur l'invitation du brahman, l'attache avec la bride (raçanâ) consacrée, il le célèbre en ces termes mystiques : « Tu donnes le nom [à toutes choses], tu es le monde, tu es le conducteur, tu es le soutien [de l'univers] » (*Vâj. S.* XXII, 3). « C'est pourquoi, remarque le Brâhmaṇa (*Çatapatha Brâhm.* XIII, 1, 2, 3), celui qui offre l'açvamedha conquiert toutes les régions..... conquiert l'univers...... » Conduit dans des eaux non courantes (Kât. *Çr.* s. XX, 1, 37, et suiv.), le cheval est aspergé et consacré à Prajâpati et autres dieux. C'est alors que l'adhvaryu ordonne à un Âyogava[1] (ou à un Puṁçcalû, *mœchus*) de tuer un chien « à quatre yeux ». L'ordre s'exécute au moyen d'un pilon de bois de sidraka, tandis que le roi s'écrie : « Celui qui veut frapper le cheval, Varuṇa le tue. » Le chien assommé est enfin plongé dans l'eau, au-dessous du cheval, enveloppé dans une natte de jonc (vetasa). Ce chien à quatre yeux[2] n'est qu'un représentant des sombres chiens de Yama (« caturakshau Sârameyau », *Ṛig. V.* X, 14, 10-12), et le cérémonial n'a de sens que comme une image drama-

[1] Sur ce nom, cf. Weber, *Ind. Stud.* I, 210.

[2] L'explication du scholiaste, in Kât. *Çr.* s. XX, 1, 38, est évidemment toute secondaire.

tisée de la victoire du cheval solaire, sortant au matin des eaux de l'espace et s'élevant au-dessus des ténèbres. Aussi le prêtre, au moment de lui donner la liberté, appelle-t-il le cheval « le Jeune », aussi lui commande-t-il de « suivre la voie des Âdityas » (*Vâj. Saṁh.* XXII, 19); ses gardiens sont les lokapâlas eux-mêmes, comme le marquent les paroles adressées aux guerriers qui l'accompagnent. « Ô Devas, gardiens des régions célestes, conservez aux dieux le cheval consacré pour le sacrifice! » (*Vâj. S.* XXII, 19). Sur ce rapprochement est fondée sans doute la quadruple division de ces suivants, telle que l'enseigne le Brâhmaṇa (*Çat. Br.* XIII, 4, 2, 5); et c'est encore le même symbolisme qui s'exprime dans les prescriptions (Kât. *Çr.* s. XX, 2, 12-13; cf. 3, 20) qui interdisent au cheval, pendant la durée de sa course, et de se baigner et de s'approcher d'une cavale. Ces conceptions sont du reste fort anciennes, et plusieurs de ces traits se retrouvent dans un des hymnes du Ṛig, employés pour l'açvamedha (*Ṛig V.* I, 163), où, ainsi que le remarque M. Roth[1], « le soleil est célébré sous la forme d'un coursier qui parcourt le ciel, conduit par les dieux. »

« Lorsque, s'écrie le poëte, dès ta naissance, tu hennis en sortant de l'Océan ou des vapeurs, tu avais les ailes du faucon, les griffes du lion; ta naissance illustre veut des louanges, ô coursier! 1.— Donné par Yama, c'est Trita qui l'a attelé; Indra, le premier, l'a monté; le Gandharva a pris sa bride; du

[1] *Erläuter. zum Nirukta*, p. 41.

soleil, ô Vasus, vous avez fait le cheval. 2. — Voici [les eaux] qui dégouttent de ton corps[1], ô cheval; voici où tu poses ton sabot fécond; voici que j'ai vu tes rênes brillantes qui nous protégent, [fidèles] gardiennes de l'ordre sacré[2]. 5. — De loin, je te reconnaissais, en esprit, volant comme un oiseau au bas du ciel; j'ai vu ta tête ailée soufflant par les chemins faciles et sans poussière. 6. — Voici que j'ai vu ta forme la plus haute, empressée de conquérir le breuvage fortifiant sur la terre; quand l'homme est parvenu à jouir de toi, alors tu as avidement dévoré les plantes (c'est-à-dire le soma). 7. — Le char te suit, ô coursier, le héros, les vaches, l'amour des jeunes filles; les hommes ont recherché ton amitié, les dieux n'ont pu égaler ta force. 8. — Il a des cornes d'or; ses pieds sont d'airain; prompt comme la pensée, Indra a été devancé par lui; et les dieux se sont pressés à l'offrande de celui qui, le premier, a monté le cheval. 9. — Les coursiers aux pieds rapides, à la taille fine, les victorieux coursiers des dieux se rassemblent en troupes, comme les cygnes, en atteignant la voie divine[3]. 10. — Ton corps vole, ô cheval; ta pensée est rapide comme

[1] Ce trait rappelle des analogies relevées plus haut à propos de l'Açvaratna, et confirme, avec le trait qui suit, l'opinion exprimée sur la fusion, dans les mythes du cheval, d'un double aspect, d'un double élément naturaliste. Voy. encore ci-dessous.

[2] Les rênes, c'est-à-dire les rayons; cf. *raçmi*, corde et rayon, double sens sur lequel repose l'emploi cosmologique du mot, par ex. *Ṛig V.* X, 129, 5.

[3] C'est-à-dire que les Devas s'empressent à la suite du soleil, qui, en ramenant le jour, leur rend l'existence.

le vent; tes cornes se dressent dans tous les sens; elles pénètrent dans les forêts en jetant des flammes[1]. 11. — .....» La suite nous ramènera à divers détails de cette description; il suffit pour le moment d'y constater et la course du cheval solaire à travers l'espace, et son union intime avec Indra «qui le monte», ces deux éléments principaux du symbolisme plus récent de la conquête universelle. Est-ce à dire qu'il faille, avec M. de Gubernatis[2], considérer l'açvamedha comme «une cérémonie originairement céleste»? Rien ne le prouve, et il faut constamment distinguer entre le sacrifice lui-même et le mysticisme qui s'est très-anciennement exercé sur lui, et qui a pu aussi déterminer ses déve-

[1] Les rayons solaires se répandent au milieu des nuages et des vapeurs. Cf. le «taureau aux mille *cornes* qui sort de l'Océan». *Ath. V.* IV, 5, 1. Voy. aussi XIX, 36, 5, etc.

[2] *Loc. cit.* p. 232. — La pensée de l'auteur paraît en effet être celle-ci : qu'il a existé un *mythe* du sacrifice du cheval, comme expression de l'histoire du cheval solaire, antérieur à la pratique réelle de l'immolation du cheval, ou du moins indépendant d'elle; et qu'enfin des conceptions comme celles du vers *Vâj. Saṁh.* XXIII, 15, 17, se placeraient à la base, à l'origine même de tout le rite. C'est l'ordre inverse qui, aussi bien pour le cas présent que pour le Purushamedha (Weber, *Zeitschr. der Deutsch. Morg. Ges.* XVIII, 273), me semble le vrai. Ce qui ne veut pas dire qu'il faille attribuer uniquement à une cause toute artificielle, comme l'inintelligence d'une locution vieillie (Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 142), cette idée, très-ancienne dans la spéculation brâhmanique, qui voit dans la création un sacrifice dont le démiurge est à la fois la victime et le prêtre. Cette conception se rattache au double rôle d'Agni, le feu du sacrifice, et, par suite, le créateur, et se relie aisément à des notions de même origine sur la puissance créatrice des austérités prêtées à l'agent cosmogonique.

loppements postérieurs. Il est certain, par exemple, que des légendes tout à fait indépendantes de toute idée de sacrifice s'étaient de bonne heure formées autour du cheval solaire, et préparaient son rôle dans la poésie épique.

A plusieurs reprises, il est question, dans le Ṛig, d'un cheval donné par les Açvins à Pedu : « Ô Açvins, vous avez donné à Pedu un cheval rapide, vigoureux, qui fournit mille trésors, invincible, tueur de serpents, glorieux, sauveur » (I, 117, 9). La légende ne dépasse point la simple mention de ce présent merveilleux; le coursier, toutefois, reçoit un certain nombre d'épithètes caractéristiques. Il est blanc (« çveta », I, 116, 6; X, 39, 10 al.), mérite les invocations (« havya », I, 116, 6; X, 39, 10; « carkṛitya », *ibid.* et I, 119, 10); il est bon, noble (« arya », I, 116, 6), rapide (« âçu », I, 116, 6; VII, 71, 5), procure mille choses précieuses (« sahasrasâ », I, 117, 9 ; 118, 9) et donne beaucoup de biens (« puruvâra », I, 119, 10), triomphe de l'ennemi (« aryo abhibhûti », I, 118, 9) et est invincible (« apratita », I, 117, 9; « pritanâsu dushṭara », I, 119, 10); il est glorieux ou lumineux (« çravasya », I, 117, 9), sauveur (« tarutra », I, 117, 9; cf. I, 119, 10); poussé par Indra (I, 118, 9), hennissant (« johûtra », I, 118, 9), terrible (« ugra », I, 118, 9); doué de membres puissants (« viḷvaṅga », *ibid.*), il emporte rapidement son ami, c'est-à-dire Indra (« drâvayatsakha », X, 39, 10), et triomphe par ses flèches (« çaryair abhibhû », I, 119, 10); comme Indra, il est le

vainqueur des tribus des Asuras (« carshaṇîsâh », I, 119, 10), « puissant par quatre-vingt-dix-neuf [courages ou] exploits »; il est le meurtrier d'Ahi ou du serpent (« ahihan », I, 117, 9; 118, 9; cf. IX, 88, 4). Cette dernière fonction paraît même avoir été une des mieux établies dans la croyance populaire, si l'on tient compte des développements qu'elle reçoit dans ces vers de l'Atharvan (X, 4, 5 et suiv.) : « Le [coursier] de Pedu tue le serpent d'un bleu sombre[1], le blanc, le noir; le [coursier] de Pedu a fendu la tête de la ratharvi, de la couleuvre. — Coursier de Pedu, avance le premier, nous te suivons; éloigne les serpents du chemin où nous marchons. Voici où est né le [cheval] de Pedu, voici son chemin, voici les traces du coursier puissant, tueur de monstres. » Ces traits, même isolés, suffiraient à faire reconnaître le cheval solaire[2]; cette signification est démontrée d'ailleurs par leur analogie tant avec l'hymne cité tout à l'heure qu'avec les peintures de Dadhikrâ ou Dadhyañc, autre représentant védique d'un symbolisme du même ordre[3] : « De vous[4], dit un hymne (*Ṛig V.* IV, 38; cf. 39, 40; VII, 44), vien-

[1] *Kasarnîla*, que je traduis par hypothèse comme *krishṇanîla*.

[2] Cf. *Ṛig V.* X, 80, 1 : « Agni nous donne le coursier vainqueur, Agni nous donne le héros glorieux qui règle les rites...... » *Ṛig V.* I, 30, 16 : Indra donne à ses adorateurs un « char d'or », qui n'a pas d'autre sens.

[3] Sous bénéfice, bien entendu, des remarques et des restrictions énoncées tout à l'heure.

[4] Le Ciel et la Terre, suivant Sâyaṇa, plus probablement Mitra et Varuṇa. Cf. I, 39, 2.

nent les dons[1] que jadis Trasadasyu a répandus sur les Pûrus; vous avez accordé le donneur de champs, le donneur de récoltes, le tueur, le destructeur terrible des Dasyus. Vous avez donné Dadhikrâ, le coursier aux bienfaits sans nombre, l'ami de tous les hommes, ce prompt vautour tacheté, rapide, digne de louanges comme un héros vainqueur de l'ennemi. En le voyant accourir d'un pas rapide, tout homme est ivre de joie, quand il presse sa marche, ainsi qu'un guerrier qui vole au combat, hâtant son char, fondant comme le vent..... » Dans les deux cas, il s'agit surtout de victoires sur les démons des ténèbres (IV, 38, 7, 9; « jishṇur açvaḥ », 39, 6); comme le cheval de Pedu, Dadhikrâ est supplié de préparer le chemin des hommes (VII, 44, 5) : « Que Dadhikrâ éclaire notre chemin, pour que nous trouvions le chemin du sacrifice. »

Entré de la sorte dans le courant légendaire, le rôle du cheval devait inévitablement subir, par la suite, plus d'une modification et plus d'un déguisement : la conquête universelle rattachée au sacrifice du cheval n'est qu'une de ces évolutions qui fixa sous une apparence dogmatique les libres jeux de l'imagination et du conte.

Au reste, ce symbolisme ne demeura point circonscrit dans une seule des cérémonies de l'açvamedha; il devait au contraire commencer de bonne heure à en pénétrer l'ensemble et à en déterminer

[1] *Dâtrá*. Cf. M. Müller, *Ṛig V.* translat. I, p. 229.

plusieurs détails. Ainsi, dans l'hymne même du Ṛig (I, 162) qui représente l'immolation du cheval avec le plus évident réalisme, trouvons-nous que le coursier est « né des dieux » (devajâta, v. 1), absolument comme Sûrya (X, 37, 1), et que « il s'est avancé dans les régions des dieux » (v. 7[1]). A plus forte raison, est-il aisé de reconnaître dans le rituel développé bien des traits de même origine.

Au second jour de sutyâ (l'açvamedha en compte trois), au moment où l'on attelle le cheval, l'adhvaryu récite ce vers : « Ils attellent le coursier[2] rouge, brillant, qui vient vers les hommes assemblés; voici les rayons qui rayonnent au ciel » (*Vâj. Samh.* XXIII, 5); monté avec le prêtre sur le char, le roi le conduit à des eaux voisines, et, y faisant avancer les chevaux : « Vâta, dit-il, a atteint les eaux, le propre corps d'Indra[3]; par ce chemin, ô chantre, fais revenir notre coursier » (XXIII, 7).

[1] J'observerai en passant que ce vers (162, 7) est ici hors de place (cf. la remarque générale de M. Roth, *Erläuter. z. Nir.* p. 19), et qu'il ne saurait être séparé des vers 12 et 13 de l'hymne suivant, avec lesquels il offre un parallélisme frappant d'idée et d'expression. Ils forment ensemble un de ces systèmes de trois vers qui ont, ainsi que d'autres constructions strophiques, laissé dans les hymnes tant de traces (cf., pour ne citer qu'un exemple, l'hymne VIII, 16. Voy. à ce sujet, Benfey, *Uebers. d. R. V.* notes 27, 60, 89, etc.) et dont la restitution prudente fournira certainement un jour à l'interprétation d'utiles secours. C'est ainsi que, dans le même hymne, il faut rapprocher encore le vers 12 des vers 5, 6, le vers 14 des vers 8, 9.

[2] Ou « le char ». Cf. les observations de M. Whitney, *Orient. and ling. studies*, p. 137 et suiv. sur ce vers.

[3] Cf. *Bhâg. Pur.* III, 12, 33, où les ténèbres sont appelées le « corps de Prajâpati ».

Il s'agit toujours, on le voit, du cheval solaire, qui reparaît quand les eaux prisonnières ont été atteintes et délivrées par le dieu. Les trois principales femmes du roi invoquent le cheval immolé, comme « le chef des dieux entre tous les dieux, le premier objet des désirs entre tous les désirs, le maître des trésors entre tous les trésors » (« nidhînâm̃ nidhipatim̃ », *Vâj. Sam̃h.* XXIII, 19). C'est alors que se placent ces rites répugnants qui accouplent la Mahishî (première femme du roi) avec le cheval mort (Kât. *Çr.* s. XX, 6, 14 et suiv.)[1]. Cette cérémonie même ne peut avoir son origine que dans le rôle solaire du cheval (cf. le Savitṛi védique)[2], pris comme expression de Prajâpati[3]; aussi, en relevant la reine, les prêtres doivent-ils prononcer ce vers du Ṛig : « J'ai chanté Dadhikrâvan, le coursier vigoureux et vainqueur; qu'il rende nos bouches

[1] A cette cérémonie paraît se rattacher l'efficacité spéciale de l'açvamedha pour assurer la descendance. Tel est le rôle de ce sacrifice au début du Râmâyaṇa, où l'expression de *patatrin* appliquée au cheval (éd. Schlegel, 13, 36) semble encore un écho lointain de sa primitive signification.

[2] Voy. sur ce point les très-justes remarques de M. Weber, *Omina und Portenta*, 392-3. Des expressions comme celle, citée plus haut, de « vṛishṇo açvasya retaḥ » ont pu d'ailleurs y avoir une action directe.

[3] Telle est l'intention cachée sous des jeux étymologiques dans le passage de la *Bṛihadâraṇyaka upanishad* (I, 2, 7) : « Que ceci qui est mien devienne susceptible d'être sacrifié; que par là j'entre en possession d'un corps; alors ce qui s'enfla (se matérialisa, *açvayat*) devint cheval (*açva*); c'est pour cela qu'il peut être offert en sacrifice..... » Comp. la *Taittirîya Sam̃hitâ* (V, 3, 12, 1), qui fait « gonfler » l'œil de Prajâpati.

parfumées, qu'il prolonge nos vies » (*Vâj. S.* XXIII, 32); et un mysticisme tout analogue se manifeste encore dans les vers dont s'accompagne l'adhvaryu en dépeçant les membres de l'animal : « Qui te découpe? Qui te dépèce? Qui dissèque tes membres? Quel sage est ton sacrificateur? — Que régulièrement les saisons divisent tes membres comme des sacrificateurs, que par la force de l'année elles te dépècent. — Les demi-mois sont tes articulations; que les mois les dissèquent en t'immolant; que les Maruts coupent les nuits et les jours comme des membres détachés de ton corps... » (*Vâj. S.* XXIII, 39 et suiv.). Ce rapprochement du cheval et de l'année revient à plusieurs reprises dans les spéculations du Brâhmaṇa (*Bṛih. Âraṇ. upan.* au commencement; *Çat. Brâhm.* XIII, 2, 5, 1), où l'on pourrait relever une foule de détails concordant avec les observations qui précèdent, comme ce texte, par exemple (XIII, 2, 3, 1), qui déclare que l'homme ne connaît pas *directement, clairement* (añjasâ), le monde céleste, tandis que le cheval le connaît directement, et qui nous montre les dieux s'attachant à la queue du cheval pour s'élever dans les régions supérieures (svargasyaiva lokasya samashṭyai)[1].

Il serait plus aisé que profitable de multiplier les traits de ce genre. C'en est assez pour faire reconnaître, dans l'ensemble des cérémonies et des mythes qui se rattachent à la souveraineté universelle, un

[1] Cf. plus haut (*Ṛig V.* I, 163) la description de l'arrivée des dieux, *suivant* le coursier solaire.

cycle dont les éléments sont reliés par l'unité de la conception fondamentale; l'examen a montré combien était fondée, au moins dans l'idée, la formule, évidemment ancienne, du Brâhmaṇa qui condense et rapproche suivant un ordre précis des cérémonies isolées par la pratique et la légende postérieures[1]. Nous en retrouvons la progression naturelle et nécessaire dans la carrière du dieu, sacré au matin dans les vapeurs que sanctifie en quelque sorte le sacrifice, montant à l'horizon dans sa splendeur et sa force, conquérant ainsi son domaine céleste et y manifestant, par la révolution régulière et bienfaisante de son coursier, son universelle suprématie. Que d'ailleurs la notion du digvijaya ait été plus ou moins diversifiée, étendue, déplacée de son rang naturel, cela importe aussi peu que de la voir, dans des poëmes plus modernes, tout à fait isolée de l'idée religieuse[2]. On a assez vu, par la comparaison des récits épiques et des récits védiques, que le symbolisme manifeste dans toutes ces cérémonies n'est pas l'œuvre arbitraire de la réflexion froide et calculée. Les rites, ici, autant ou plus qu'en aucun cas, sont des mythes en action, plus ou moins recouverts par une végétation parasite d'artificielles combinaisons, plus ou moins mêlés de

[1] Rien là ne porte atteinte à l'autorité relative revendiquée pour cette formule et ces gâthâs de l'Aitareya Brâhmaṇa. — Weber, *Ind. Liter.* p. 123 et suiv.

[2] Par exemple le Vijaya de Dilîpa, au IVe chant du *Raghuvaṃça.*

cérémonies étrangères à la donnée essentielle. Ainsi avons-nous été autorisé à comparer les pratiques et les légendes, à les rattacher les unes aux autres, à les éclairer les unes par les autres.

A côté de ses prescriptions, l'Âitareya Brâhmaṇa a consigné dans le mahâbhisheka d'Indra un récit qui, par plusieurs traits, peut se comparer directement avec la légende de notre Cakravartin. Le dieu y reçoit les titres de «gardien du sacrifice, gardien de la prière, gardien de l'ordre sacré» (dharmaṇo goptâ), dont le dernier répond exactement à la fonction de dharmarâja, qui appartient au Roi de la roue, en vertu de laquelle il fait tourner le cakra; et cet exemple prouve, pour le remarquer en passant, que, même à un titre dont une constante application au Buddha semblerait d'abord démontrer le caractère exclusivement buddhique, il peut être permis de rechercher des attaches anciennes et lointaines. Le récit conclut ainsi : «Indra devint un Parameshṭhin comme Prajâpati; ayant reçu cette grande onction, Indra conquit suivant toutes les formes de la conquête; il s'empara de tous les mondes; il conquit la suprématie..., il devint dans ce monde l'Être existant, régnant par soi-même, et, dans l'autre, le monde céleste; il obtînt la satisfaction de tous ses désirs[1], et devint immortel» (VIII, 14). Ici encore, la «conquête» suit la consécration, et, comme pour le Cakravartin, cet avénement entraîne le privilége

[1] Kât. Çr. s. XX, 1, 1 : «Râjayajño 'çvamedhaḥ sarvakâmasya».

de l'immortalité [1]. En somme, cette description est pourtant secondaire, et, loin d'être la source, ne peut être considérée que comme une application, une sorte d'apothéose des cérémonies et des chants prescrits par le rituel.

Leur analyse nous a fait passer en revue une série d'*emblèmes* qui, ou identiques ou du moins reconnaissables, paraissent avec un rôle important dans la légende du Cakravartin. Dans l'*action*, les analogies ne sont pas moindres : si l'on rapproche et combine ce triple élément : *abhisheka*, *vijaya*, *açvânasâraṇa*, on possède la clef de toute l'histoire de ce roi « consacré »[2] (mûrdhâbhishiktaḥ, *Lal. Vist.* p. 15, l. 13, etc.), qui, monté sur le « cheval » ou suivant la roue, parcourt en « conquérant » (vijitavân, nirjitya, *Lal. Vist.* p. 15, l. 8; p. 19, l. 22) toutes les régions, et « conquiert », mais « non par la force ni par les armes » (adaṇḍenâçastrena nirjitya, *Lal. Vist.* p. 19, l. 22), la terre tout entière. Pour ce qui est enfin du *personnage*, tout le cérémonial se rattache à deux noms, Indra et le Soleil. Que Vishṇu ait pu, surtout sous des influences populaires, recueillir ce double héritage, ses origines propres et son importance croissante l'y destinaient également. Cette sorte de fusion ainsi constatée permet d'aller rechercher jusque dans les hymnes certaines phrases

[1] C'est-à-dire, suivant Sâyaṇa, d'une « longue vie ». Haug, II, p. 519 note.

[2] Kât. *Çr.* s. XX, 1, 1, schol. : « Râjaçabo abhishekavati kshatriye varttata ityuktaṁ pradeçântare ».

mythologiques, d'où est sortie plus ou moins indirectement toute notre légende, qu'elles contiennent en germe. « Quand, dit un poëte, tu as apporté au ciel le soleil, cette lumière éclatante, tous les êtres, ô Indra, t'ont fait soumission! » (*Ṛig V.* XIII, 12, 30); il suffirait de remplacer *sûryam̃* par son synonyme *cakram̃*, pour que le vers s'appliquât rigoureusement au Cakravartin; de lui aussi on pourrait dire ce qu'un autre ṛishi proclame de Sûrya (*Ṛig V.* VII, 66, 14): « Ce beau corps [de Sûrya][1] s'est élevé sur les pentes du ciel, porté par son coursier brillant et portant la lumière à tous les êtres[2]. » Analogie dans le *héros*, analogie dans les *symboles* et dans la *mise en scène*, les liens sont évidents. La similitude se vérifie jusque dans de simples détails.

Si le cheval du sacrifice est confié à la garde des dieux qui président aux régions célestes, une source chinoise[3] nous représente le Cakravartin accompagné de « quatre génies », qui ne peuvent être que les quatre mahârâjas lokapâlas[4]. La même autorité signale des « perles » dans les crins du cheval (ci-dessus). Or les trois principales reines doivent, au second jour de sutyâ de l'açvamedha, attacher soli-

[1] Sur la beauté du Cakravartin, cf. plus haut.

[2] De même Indra est, à plusieurs reprises, armé du cakra et triomphe à l'aide de cette arme céleste, par ex. *Ṛig V.* I, 53, 9; VII, 85, 16, al.

[3] *Foe koue ki*, p. 132. Cf. les quatre Devas qui entourent Sammata le Cakravartin. Hardy, *Man. of Budh.* p. 126.

[4] Sur le chiffre « quatre », cf. Burnouf, *Introd. au B. I*, p. 603 et suiv.

dement des joyaux d'or (maṇîn sauvarṇân), chacune cent et un, aux crins du front, du cou et de la queue du cheval destiné à être immolé[1]. C'est le cas de rappeler enfin les «ratnahavîṁshi», qui portent avec eux comme un témoignage exprès de la préexistence d'un mythe très-analogue, sinon identique, à celui du Roi de la roue. De son côté, la légende prend son point de départ dans les rites : onction, ablutions et jeûnes doivent nécessairement précéder l'apothéose (*Lal. Vist.* p. 15, l. 12 et suiv. etc.).

Cependant les conclusions établies pour le cas particulier des ratnahavîṁshi ne s'imposent pas moins nettement pour l'ensemble. Le Cakravartin n'est point une création arbitraire, le sujet idéal des prescriptions liturgiques; c'est bien un type mythologique, altéré sans doute, mais toujours vivant. La légende sait encore qu'il rend fécondes toutes les parties de la terre qu'il parcourt[2] (*Lal. Vist.* p. 16,

[1] *Çatap. Br.* XIII, 2, 6, 8.— Kât. *Çr.* s. XX, 5, 16.— Quant à la couleur du cheval, le sûtra XX, 1, 29 et suiv. est fort incertain; l'indication du s. 36 tout au moins s'accorderait bien avec le Lalita Vistara, qui le désigne comme *nîlakrishṇa*. Cf. les «çyâvâḥ» (çyâmâḥ), coursiers de Savitṛi, et les remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 531 et suiv.

[2] Ce trait, emprunté aux bienfaits physiques du dieu solaire et étendu au domaine moral, se retrouve comme un des effets du râjasûya légendaire, p. ex. *Mahâbhârata*, II, 1204; VII, 2397. Il semble même que des idées de ce genre aient influé sur les conceptions d'un âge d'or. Comp. Sâturnus = Savitar + na. (Schweizer, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* IV, 64-8.) Cf. aussi des légendes comme celle du Cakravartin Sudarçana (c'est le nom du disque de Vishṇu) ap. Beal, *Journ. of the R. As. Soc.* new ser. t. VI, p. 378.

I. 13 et suiv.); il dirige le disque solaire, et par là il est le « dharmarâja », le gardien de la régularité [1] et de l'ordre dans la nature et dans les pratiques sacrées; pour lui rendre hommage, les rois tiennent en main une coupe d'or remplie de sable d'argent ou une coupe d'argent remplie de sable d'or, identiques les unes et les autres à ces « coupes d'or » du nuage où les éléphants des mahârâjas célestes portent une eau pure destinée aux ablutions de Çrî, « la reine universelle », quand elle sort de l'Océan [2]. Enfin, nous l'avons vu, la légende entière est avant tout vishṇuite, et le mythe du barattement en fournit les éléments constitutifs.

Le Cakravartin, c'est Vishṇu lui-même, mais Vishṇu vu sous un certain aspect, façonné sous l'empire d'idées déterminées, sous l'influence de légendes liées étroitement, sinon essentielles, au cycle du dieu. L'intérêt des conceptions et des pratiques que nous venons de passer en revue est de faire sentir comment et de quels éléments anciens a pu se constituer, autour de son nom comme d'un foyer central, cet ensemble légendaire d'apparence si nouvelle [3]. Le Pṛithu des Purâṇas offre une figure, en

[1] Savitṛi, dans les hymnes, est représenté comme maintenant des lois fixes; il est appelé *satyadharman* (citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 163). Vâjas. Saṁh. (IX, 5), déclare que c'est lui qui a créé l'ordre (dharman) sur la terre. De même, Vishṇu est dit « dharmâṇi dhârayan », *Ṛig V.* I, 22, 18.

[2] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, I, p. 145.

[3] Cf. *Mahâbhârata*, XII, 13217 : « açvamedhaṁ yajñaṁ *Vaishṇavaṁ* ».

somme, assez comparable au Çakravartin; mais combien par son impersonnalité, par le caractère plus compréhensif et plus divin de ses attributs et de son rôle, le Roi de la roue demeure un représentant plus direct et plus authentique du type originel!

CHAPITRE DEUXIÈME.

LE MAHÂPURUSHA, LE CAKRAVARTIN ET LE BUDDHA.

Après avoir considéré le Cakravartin en lui-même et à l'état isolé, nous arrivons maintenant à l'examen des traits communs qui le lient au Buddha. Ils ont été signalés dès le début, car ils constituent pour nous le principal intérêt du personnage. Ce n'est pas qu'il soit rigoureusement exact de dire, comme le général Cunningham [1], que « le Buddha était habituellement appelé le mahâ cakravartî râjâ »; si pourtant la communauté des attributs, si un rapprochement étroit, tempéré seulement par des réserves dont il nous est encore possible de reconnaître la cause, témoignent, dans les habitudes du langage légendaire, de l'identité essentielle de deux personnages, il est permis de présumer que le Buddha et le Roi de la roue doivent par les origines se toucher de bien près.

Non-seulement ils partagent certains titres, certaines fonctions et certains emblèmes, — le titre de dharmarâja [2], l'emblème du cakra, la fonction du dharmacakrapravartana [3]; — mais, annoncés au

[1] *Bhilsa Topes*, p. 352. Dans le passage du Foe koue ki auquel renvoie l'auteur, je ne vois rien qui justifie cette affirmation; et il remarque lui-même que le passage allégué de Turnour (corr. 106 et 1006) constate en définitive une simple similitude d'attribut entre les deux personnages. Cf. cependant *Lal. Vist.* 107, 11.

[2] Beal, *Cat. of. buddh. script.* p. 18, etc.

[3] *Lal. Vist.* p. 16, l. 16 et suiv.

monde par des prodiges tout semblables, ils naissent avec des signes parfaitement identiques et dont le privilége n'appartient qu'à eux seuls. Les deux carrières n'apparaissent de la sorte que comme une double ramification de l'activité et du rôle d'un personnage, en réalité unique; commencées sous les mêmes auspices, elles se terminent par les mêmes cérémonies; les mêmes rites funéraires leur sont communs. — Quelle est la signification, quelles sont les origines de ces traits divers? Comment l'application en a-t-elle été faite à nos deux héros? Dans quelle mesure s'accordent-ils avec les observations qui viennent d'être exposées? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer de répondre.

I.

Les signes du Mahâpurusha, leur caractère général. — Points de comparaison dans le brâhmanisme. Purusha dans les Védas et dans la période suivante. Les Mahâpurushas de Varâhamihira.

Suivant la légende unanimement acceptée par les buddhistes, le Bodhisattva nouveau-né porte, clairement apparents sur sa personne, une série de signes merveilleux. En les voyant, le ṛishi Asita[1], miraculeusement arrivé de l'Himavat à travers l'espace, reconnaît (et c'est là leur importance propre) qu'une double voie s'ouvre devant Siddhârtha : s'il reste dans son palais, il sera un cakravartin; s'il

[1] Sur ce personnage, cf. Kern, *Bṛihat Saṁh.* préf. p. 41.

renonce au monde, il deviendra un Buddha parfaitement accompli[1] (*Lal. Vist.* p. 115 et suiv. cf. p. 16). Ce sont les mahâpurushalakshaṇâni, qui, plus exactement, se décomposent en trente-deux *lakshaṇas* ou signes principaux, et quatre-vingts *anuvyañjanas* ou signes secondaires. Le mémoire que Burnouf a consacré à cette double énumération[2] demeurera sans doute définitif pour la plupart des détails de l'explication littérale et philologique, mais non point, je pense, en ce qui touche la valeur générale et la signification de l'ensemble.

On n'a vu jusqu'ici, dans cette description, que des «signes de beauté», inspirés tant par l'idéal indien de la perfection physique que par des souvenirs directs de quelques particularités propres à la personne historique de Çâkyamuni (Burnouf, p. 618 et suiv. *Introd.* p. 346). Il semble pourtant que le caractère évidemment symbolique ou fabuleux de certains traits doive nous tenir d'abord en garde contre une interprétation trop réaliste de tous les autres. Personne ne peut douter que les «roues belles,

[1] Un passage semble pourtant faire des trente-deux lakshaṇas le privilége du Buddha, à l'exclusion du Cakravartin. Le ṛishi Asita dit à Çuddhodana (*Lal. Vist.* p. 121, l. 8 et suiv.) : «Na ca Mahârâja cakravartinâm evaṁvidhâni lakshaṇâni bhavanti; bodhisatvânâñca tâdṛiçâni lakshaṇâni bhavanti»; mais le «ca» qui suit «bodhisatvânâṁ» prouve que cette leçon (malgré le traducteur tibétain, qui paraît l'avoir eue sous les yeux, — Foucaux, *Rgya tcher rol pa*, II, 108) est incorrecte, et suppose dans le premier membre de phrase «cakravartinâm evaivaṁvidhâni...», qui satisfait à la syntaxe et au sens (cf. 118, 12, al.).

[2] *Lotus de la bonne Loi*, p. 553 et suiv.

lumineuses », inscrites sous la plante des pieds, ne relèvent, au moins sous cette forme précise, de l'invention et de la fantaisie; il en est visiblement de même de cette protubérance du sommet de la tête, qui dénoterait une conception vraiment trop étrange de la beauté; et l'on en peut dire autant de cette « langue longue et mince » du Mahâpurusha, assez longue pour aller rejoindre son front. Sans parler de ce « goût excellent » et surtout très-puissant, qualité assurément singulière chez un Buddha, la « voix de Brahmâ » ni la « mâchoire de lion », prises littéralement, ne donnent un sens appréciable. En supposant même qu'il parût possible de rattacher à la réalité, à des souvenirs altérés et lointains, l'un ou l'autre de ces traits, ce procédé aurait encore contre lui leur rôle dans la légende et dans le culte. Quand nous voyons une assemblée composée de myriades de koṭis de Bodhisattvas et de Buddhas appliquant leurs facultés surnaturelles à tirer la langue, à l'élever jusqu'au monde de Brahmâ, à en faire jaillir un nombre incalculable de rayons lumineux[1], nous ne pouvons méconnaître que nous sommes en plein domaine mythologique, ni demander à la réalité le secret de ces fantastiques rêveries. L'Ushṇîsha a de même pour fonction d'émettre des rayons fabuleux qui éclairent tous les mondes, et du cercle de poils laineux et blancs qui s'étend entre les sourcils partent ces lueurs qui vont surprendre et réjouir un instant

[1] *Lotus de la bonne Loi*, p. 234.

jusqu'aux tristes habitants des enfers Lokântarikas. On pourrait, à toute rigueur, imaginer que les disciples de Çâkya eussent découvert sous la plante de ses pieds certaines lignes dont, pour des yeux prévenus, la combinaison donnât à peu près l'apparence d'une roue avec sa jante, ses rais et son moyeu; mais comment séparer ce trait du rôle si considérable et de la roue et des pieds sacrés dans le culte et dans la tradition, ou comment dériver un fait si notable d'un puéril accident d'optique légendaire? Ici, comme dans tous les cas analogues, les traits fondamentaux et anciens sont sûrement les plus singuliers, les plus mythologiques. Les plus simples, les plus réalistes doivent nous être aussi les plus suspects; de ces derniers, plusieurs ont du reste, nous le verrons, laissé en chemin des nuances qui les faisaient à l'origine plus significatifs et plus caractéristiques. Ils ne sauraient, en aucune façon, nous empêcher de reconnaître les vrais éléments de ce corps merveilleux du Buddha, dont la légende nous dénonce assez la divine origine, quand elle nous le montre s'étendant, par l'effet de sa puissance surnaturelle, au point d'embrasser tout l'espace et d'atteindre aux extrêmes limites de l'univers[1].

Aussi bien, la description dont il s'agit n'est point un apanage exclusif du Buddha, elle appartient à titre égal au Cakravartin, ou plutôt elle n'appartient en propre ni à l'un ni à l'autre, mais

[1] Hardy, *Man. of Budh.* p. 365, al.

au Mahâpurusha (mahâpurushalakshaṇâni), qui apparaît ainsi comme une unité supérieure, embrassant à la fois l'un et l'autre personnage. On s'est, il est vrai, accoutumé à traduire ce nom littéralement : «le grand homme», sans y attacher de signification plus individuelle ni plus précise que nous ne faisons d'ordinaire à ce titre. C'est là une évidente méprise.

Le Mahâbhârata (XII, 12701 et suiv.) nous montre Nârada quittant l'ermitage des ṛishis Nara et Nârâyaṇa pour se rendre au Çvetadvîpa, *l'île Blanche*, et y jouir de la vue, y recueillir les enseignements de Purusha ou Mahâpurusha, suprême expression de la divinité et de l'âme universelle. A son retour à l'ermitage de Badarî (v. 13334 et suiv.), il aperçoit les deux Ṛishis, «qui par leur éclat surpassent la splendeur du soleil qui illumine toutes choses ; ils portent en cercle leurs cheveux nattés ; ils ont les doigts des pieds et des mains reliés par une membrane, les pieds marqués du signe de la roue, la poitrine large, les bras longs ; ils ont quatre testicules, soixante dents, huit canines ; leur voix est puissante comme le mugissement du nuage ; beaux, le front haut, les sourcils, les joues, le nez parfaits, la tête semblable à un parasol, — tels étaient ces deux êtres divins, doués des signes, appelés (ou *caractérisés comme*) Mahâpurushas [1].» Alors, rendant hommage à ces deux «Purushottamas» (v. 13343), Nârada leur

[1] «Evaṁ lakshaṇasampannau mahâpurushasaṁjñitau», v. 13342.

déclare qu'ils sont pour lui l'image exacte de ce qu'il a vu dans le Çvetadvîpa; qu'eux seuls au monde ressemblent à Purusha[1] (ou Mahâpurusha, c'est tout un; cf. v. 13035, al.); de même aussi, ils ressemblent exactement aux Çvetas Purushas, aux hommes blancs qui forment la cour du Dieu souverain, et qui nous sont décrits en effet (v. 12706) «ayant la tête en forme de parasol, la voix puissante comme le bruit du nuage, les pieds semblables à des centaines de lotus; ils ont soixante dents, huit canines éclatantes de blancheur, et leurs langues lèchent tout entier leur visage comparable au soleil.» Ces «hommes blancs» ne sont évidemment que des représentants multiples du type unique du Purusha souverain; lui-même reçoit directement l'épithète de Çveta (*Mahâbhârata*, XII, 13512)[2]. Quant à Nara et Nârâyaṇa, non-seulement ils obtiennent, nous venons de le voir, le titre de Mahâpurusha, ou, ce qui est la même chose, de Purushottama, ou de Uttamapurusha (v. 12696), mais ils sont célébrés en réalité comme l'expression de la divinité souveraine (vers 12660 et suiv.). Nârâyaṇa est le nom même du Purusha ou Mahâ-

[1] «Yair lakshaṇair upetaḥ sa harir avyaktarûpadṛik — tair lakshaṇair upetau hi vyaktarûpadharau yuvaṁ», v. 13352 et suiv.

[2] M. Weber (en partie suivi par M. Lassen, *Ind. Alterthumsk.* II, 1096 et suiv.) a exprimé à plusieurs reprises, et en dernier lieu dans son mémoire sur la *Kṛishṇajanmâshṭamî*, des idées assurément fort ingénieuses, avec lesquelles les résultats où nous arrivons s'accordent assez mal; nous y reviendrons plus utilement dans les *Conclusions* de la présente étude.

purusha du Çvetadvîpa, dont le titre complet est *Purusha Nârâyaṇa*, en sorte que ces ṛishis Nara et Nârâyaṇa ne peuvent être considérés que comme un dédoublement légendaire (*Nara*, synonyme de *Purusha*[1]) du type spéculatif, dont l'unité essentielle se prolonge, pour ainsi dire, dans l'union persistante des deux personnages.

Si l'on tient compte des traits épars concordant avec ces inductions et directement attribués au suprême Purusha; si, d'autre part, on considère que bon nombre des caractères (et non les moins significatifs) des descriptions précitées se retrouvent parmi les lakshaṇas buddhiques, une double conclusion s'impose à l'esprit : celle-ci d'abord, que c'est à Purusha lui-même que reviennent en propre les traits signalés, et, en second lieu, que le Mahâpurusha buddhique n'est pas différent de ce personnage. Il ne faut donc plus parler des «signes du ou d'un grand homme», mais, ce qui est fort différent, des signes propres du grand Purusha, de cet Être suprême de qui Brahmâ dit (*Mahâbhâr.* XII, 13748 et suiv.) : «A lui l'unité et la grandeur; il est appelé le mâle unique; cet être unique, éternel, porte le nom de Mahâpurusha.»

Il est vrai que ses épithètes les plus prodiguées sont celles de *nirguṇa*, *avyakta* et autres semblables,

[1] Il est naturel de penser que le penchant à l'allitération et aux jeux étymologiques a pu influer sur cette substitution (cf. Weber, *Ind. Stud.* IX, 2 n.), et une action analogue se manifeste, semble-t-il, dans le rôle attribué auprès d'eux à Nârada.

qu'il est, en théorie, invisible à tous[1], et que les sages Ekata, Dvita et Trita quittent le Çvetadvîpa sans l'avoir pu contempler (*Mahâbhâr.* XII, 12804 et suiv.); quand Brahmâ, seul de tous les dieux, obtient de voir l'Être souverain, c'est seulement sous le masque d'une tête de cheval qu'il lui apparaît (v. 13098). Cependant, d'après certains vers, c'est surtout la *gloire* où il est enveloppé qui le rend insaisissable aux yeux (« prabhâmaṇḍaladurdriçaḥ », v. 13806); et nous relèverons par la suite plusieurs détails qui témoignent également d'une conception moins spiritualiste et moins idéale. A l'exemple de tous les anciens types cosmologiques de l'Inde, Purusha présente comme une synthèse, parfois imparfaitement agencée, d'éléments mythologiques et d'éléments spéculatifs, de souvenirs naturalistes et de systèmes panthéistiques. Le premier de ces deux aspects nous intéresse seul ici; il est nécessaire de nous y arrêter un moment, tant pour préparer des *signes* une interprétation plus sûre, que pour découvrir comment ce personnage a pu prendre dans notre légende la place qu'il y occupe.

Dans l'hymne célèbre du Ṛig Veda (X, 90)[2] Purusha[3] figure comme une sorte de corps prodi-

[1] *Mahâbhârata*, XII, 12907 et suiv.

[2] La dernière traduction est celle de M. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 367 et suiv., où l'on trouvera l'indication des essais antérieurs.

[3] Mahâpurusha est à Purusha comme Mahendra à Indra, Mahâdevi à Devi, Mahâmâyâ à Mâyâ; etc.

gieux d'où sont sorties les différentes parties de la création sensible : il a mille têtes et mille yeux; son âme produit la lune[1]; son œil, le soleil; son souffle, Vâyu; sa bouche, Indra et Agni; de son nombril sort l'atmosphère; de sa tête, le ciel, etc. Cette peinture est l'expression même de l'idée essentielle contenue dans le nom de Purusha, et d'une conception encore naïve de l'univers comme du propre corps de la divinité[2]. Mais ce symbolisme y paraît intimement mélangé déjà avec cette notion, beaucoup moins simple, qui voit dans la création le sacrifice de l'agent cosmogonique lui-même[3], ou, ce qui est encore plus fréquent dans la suite, l'effet prodigieux de ses austérités. Nous avons eu occasion (p. 204, n. 2) de rappeler les origines grammaticales et étymologiques, si j'ose le dire, de tout ce système; avant de se sacrifier soi-même, le dieu fut représenté sacrifiant *pour* lui-même (Roth, *loc. cit.*); avant de marquer les *pénitences de Brahmâ*, des expressions comme « brahmaṇo tapas » signifièrent « l'éclat, le feu du rite sacré[4] ». De pareilles

[1] Jeu de mots sur *manas* et *candramâ*, radical *man* et radical *mâ*.

[2] Purusha signifie simplement « l'homme ». On peut, sur l'étymologie de ce nom, comparer Johäntgen, *Ueber d. Gesch. des Mann*, p. 5, n. 7.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 372 et suiv.

[4] La comparaison des épithètes appliquées à Brahmâ, *Ath. V.* X, 7, 36, avec des passages comme *Ṛig V.* X, 183, 1 (évidemment adressé à Agni, *le générateur*, malgré l'anukramaṇî), serait à cet égard décisive. On peut comparer encore X, 190, 1, où le rôle cosmogonique est attribué à l'« abhiddham tapas ». C'est ainsi qu'en un passage du *Çat. Brâhm.* (II, 2, 4, 1) le premier fruit des austérités de

confusions étaient en quelque sorte appelées par le rôle d'Agni, l'agent tout ensemble et l'instrument, sinon le sujet de l'offrande. Or, Agni fut de bonne heure considéré comme démiurge, et par suite de cette erreur de perspective, qui transporta à l'origine des choses la création journalière du matin, il partagea avec le dieu solaire, encore que sous bien des déguisements, les plus hautes fonctions cosmogoniques : le sacrifice et le soleil, l'un cause

Prajâpati, le créateur, est Agni, qui sort de sa bouche (cf. ci-dessous). Lorsque, au contraire, ce sont les eaux primitives qu'on nous représente livrées, pour créer, aux rigueurs ascétiques, et produisant l'œuf d'or (*Çat. Br.* XI, 1, 6, 1), il semble qu'il y ait là un souvenir du *tapas*, de l'éclat, de l'autre agent créateur, du Soleil qui sort de l'Océan (cf. *Ṛig V.* V, 26, 7). Le sens *primitif* du mot *brahman* est pour nous assez indifférent; qu'il ait signifié d'abord « l'ardente prière » (Roth, *Zeitsch. der D. Morg. Ges.* I, 67 et suiv.) ou bien « pousse », puis « croissance, prospérité » (M. Haug, *Sitzungsber. der Münchener Akad.* 1868, t. II, p. 80-100; *Brahma und die Brahmanen*, p. 5 et suiv.), il est certain (et cela ressort à l'évidence des passages groupés par M. Haug, p. 81 et suiv.) qu'à l'époque védique, il s'applique régulièrement au chant sacré ou, plus généralement, à l'ensemble même du sacrifice (cf. Brahmaṇaspati). Et en considérant même cet emploi comme secondaire (Haug; cf. Johäntgen, *Ges. des Manu*, p. 120-1), il n'en est pas moins sûrement antérieur à tout le développement mythologique et spéculatif du mot. Ainsi, les textes qui font remonter soit à un sacrifice (de l'agent créateur, comme dans le cas de Purusha, ou, par lui, des objets sensibles, comme dans le cas de Viçvakarman, *Ṛig V.* X, 81, 1; cf. 5, 6), soit aux austérités (ou quelque traduction qu'on adopte pour *tapas*) du créateur (cf. encore *Taittir. Saṃh.* III, 1, 1, etc.), remontent à cette même source. Le dieu Brahmâ n'est lui-même que la réalisation dans un être précis de ces mêmes idées (d'où son lien avec Sarasvatî, avec Iḷâ, etc.), se prolongeant parallèlement dans la spéculation, sous la forme neutre. Cf. ci-dessous un développement analogue de Virâj et de Purusha.

idéale et efficiente, l'autre[1], cause matérielle de la renaissance du jour; — il n'est pas un des représentants anciens de la puissance créatrice[2] qui ne se laisse aisément réduire à l'un ou l'autre de ces personnages divins, ou qui du moins ne leur emprunte la plupart des éléments agrégés autour de son nom. Ce dernier cas s'applique, dans une large mesure, à Purusha.

Sur sa parenté avec le sacrifice reposent, non pas seulement l'image qui le représente immolé par les dieux (*A. V.* VII, 5, 4, etc.), mais cette autre encore qui dérive de lui l'origine des hymnes et de la poésie religieuse (v. 9), et même cette filiation, devenue classique, des castes (v. 12), qui nous sont données par là comme l'effet primitif des institutions et de l'ordre sacré. D'autres traits semblent plutôt solaires: c'est ainsi qu'il « dépasse les extrémités de la terre » (v. 1) enveloppée dans son rayonnement; c'est ainsi que, par une allusion transparente aux trois pas de Vishṇu, il réside aux trois quarts ou à trois pieds (« tripâd », v. 3, 4) dans les régions supérieures, et « se répand en tous sens parmi les êtres »; les saisons suivent le sacrifice de Purusha (v. 6),

[1] « Vishṇukramair vai prajâpatir imam̃ lokam asṛjata », dit encore p. ex. le *Çatap. Br.* VI, 7, 4, 7.

[2] Cf. sur un grand nombre de ces types le chapitre de M. Muir, *Progress*, etc. *Sanskrit Texts*, V, 350 et suiv. Le type de Skambha est particulièrement digne de remarque et rigoureusement comparable à notre Purusha (*A. V.* X, 7), tant par l'ébauche de description anthropomorphique que par le double élément, igné et solaire, dont il offre la synthèse.

comme nous les avons vues rattachées à l'immolation du cheval solaire. Le vers 5 ne s'explique que par le mélange de l'un et l'autre élément : le sacrifice engendre la prière (virâj [1]) dont la vertu amène l'apparition du jour [2]; on en pourrait dire autant du vers 2, qui nous montre Purusha « s'élevant au-dessus [des ténèbres] par la nourriture [de l'offrande] ». En résumé, dans ce morceau, le titre le plus ancien de Purusha, nous trouvons la description anthropomorphique et allégorique à la fois, expression propre de l'idée mère du type, très-imprégnée déjà de caractères mythologiques, et participant de la double nature du feu sacré et du dieu solaire. Tous les développements suivants ne font que mettre en œuvre et élargir ces premières données. C'est ce que montre bien un hymne curieux de l'Atharva Veda (X, 2) [3] :

« 1. Par qui ont été produits les talons de

[1] Le rôle typique de la Virâj, représentant la poésie sacrée en général, et particulièrement dans son rôle cosmogonique (cf. la note de M. Muir in *loc. cit.*; Weber, *Ind. Stud.* VIII, 58 et suiv.), repose en grande partie sur son nom, également applicable à Agni lui-même (*Çat. Br.* X, 4, 3, 21 : « virâḍ agnir iti », — où l'explication n'est que du mysticisme sans valeur pour nous. — Cf. aussi *Taitt. Br.* I, 1, 5, 10, où Mâdhava : viçesheṇa râjate iti virâḍ agniḥ). De là, le genre variable de *Virâj* : comme Agni, ou comme Vâg virâj, fille d'Agni-Kâma (*Ath. V.* IX, 2, 5.); de là son lien avec Purusha, Prajâpati, etc. (sur lequel cf. les citations du *Dict. de Saint-Pétersbourg*).

[2] Rohita (*Lohita*, le Soleil) est appelé « vatso virâjaḥ ». (*Atharva V.* XIII, 1, 33.)

[3] Cet hymne n'a pas été traduit intégralement par M. Muir (*Sanskr. Texts*, V, 374 et suiv.), dont je m'éloigne du reste dans la traduction ou l'interprétation de plusieurs détails.

Purusha, par qui a été composée sa chair? Par qui ses chevilles, par qui ses doigts brillants? Par qui les ouvertures de son corps?...[1] Qui a disposé la plante de ses pieds? — 2. De quoi ont-ils fait, en bas, les chevilles, en haut, les genoux de Purusha? Où donc ont-ils appuyé ses jambes, en les séparant [de façon qu'il pût se tenir solidement]? Et les jointures des genoux, — qui a formé cela? — 3. Au-dessus des genoux est ajusté le tronc mobile, composé de quatre parties, bien relié aux extrémités; les larges cuisses, qui les a créées, sur lesquelles repose solidement le haut du corps? — 4. Quels étaient les Devas, et combien étaient-ils, qui ont formé la poitrine, le cou de Purusha? Combien ont disposé ses seins? Qui ses coudes? Combien ont formé ses épaules, combien ses côtes? — 5. Qui a produit ses bras en disant: Qu'il déploie sa force? Quel dieu a placé au haut de son corps ses épaules, ses puissantes épaules[2]? — 6. Qui a percé les sept ouvertures de sa tête: les oreilles, les narines, les yeux et la bouche, par le triomphe desquels, triomphe grandiose et sans cesse renou-

[1] J'omets «kenochlakhau madhyataḥ», n'ayant pas de traduction certaine pour l'ἅπ. λεγ. *uchlakha*. On y pourrait voir peut-être les «jambes hautes et fines», en considérant le mot comme une forme prâkritisante dérivée d'un radical çlaksh (pour *çraksh*, dérivé de *çri*?), dont le mot *çlakshṇa* suppose l'existence.

[2] Je prends *tad* comme une sorte d'apposition emphatique à *aṁsau*; c'est à peu près, mais plus condensée, la construction du v. 3: «Çroṇî yad ûrû tad...» Cf. Benfey, *Orient und Occid.* I, 579 n., 580.

velé, tous les êtres quadrupèdes et bipèdes reprennent leur course[1]? — 7. Certes, il a mis dans ses mâchoires une multiple langue[2]; il (Purusha) évolue sans trêve au milieu des mondes, habitant les eaux; — qui donc a fait cela? — 8. Quel est-il le Dieu qui est monté au ciel après avoir le premier formé son cerveau, son front, sa nuque, ses joues, les mâchoires de Purusha[3]? — 9. La joie et la douleur, le sommeil, l'affliction et la fatigue, les jouissances et les plaisirs, d'où le puissant Purusha les apporte-t-il tour à tour? — 10. D'où vient qu'en Purusha sont [tout ensemble] la souffrance, la misère, la ruine et la pauvreté, — la richesse, la prospérité, l'abondance et le bonheur? — 11. Qui a mis en lui les eaux également réparties, toujours mobiles, nées pour couler en fleuves, fortes, vermeilles, rouges, sombres et cuivrées, les eaux

[1] *Mahmânam* du v. 12 parait protéger ici *mahmani* contre les soupçons exprimés par M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v. *Mahman*). *Purutrâ* determine *vijaya* qu'il précède, et avec lequel il forme une sorte de composé idéal. Il s'agit ici de la conquête journalière du soleil, conçu comme la tête de Purusha. Cf. ci-dessous la légende relative à Vishṇu, où la tête du dieu a le même sens.

[2] M. Roth (*Petersb. Wörterb.* s. v.) change *purûcîm* en *urûcîm*, d'après l'analogie de *Ṛig Veda*, III, 57, 5. Mais Agni est de même représenté comme ayant trois, sept ou beaucoup de langues (« tisras te jihvâ ṛitajâta pûrviḥ », *Ṛig Veda*, III, 20, 2), et cette pluralité (cf. encore VIII, 43, 8, al.) s'explique d'elle-même. — Pour l'expression « sa â varivarti... », cf. *Ṛig Veda*, I, 164, 31.

[3] *Citya* contient un double sens; rapproché du radical *ci*, avec la valeur évidente de « formation, construction », il fait de plus allusion à « l'accumulation du bois », au « bûcher » où brûle le feu dont les mâchoires de Purusha sont une image.

qui sont en Purusha, en haut, en bas et au milieu? — 12. Qui a mis en lui, en Purusha, la forme, l'étendue et le nom? Qui l'espace, la lumière et le mouvement? — 13. Qui a éveillé en lui le souffle (prâṇa)? Quel dieu a donné à Purusha l'apâna et le vyâna et le samâna? — 14. Quel dieu a mis en lui le sacrifice? Qui a mis en Purusha tout ensemble la vérité et le mensonge, la mort et l'immortalité? — 15. Qui l'a enveloppé d'un vêtement? Qui a fait sa vie? Qui lui a donné la force? Qui a fait sa rapidité? — 16. Par qui a-t-il étendu les eaux? Par qui a-t-il fait le jour pour éclairer [le monde]? Par qui a-t-il allumé l'aurore? Par qui a-t-il donné le crépuscule? — 17. Qui a déposé en lui la semence pour ourdir la trame [du sacrifice][1]? Qui a déployé sur lui la sagesse? Qui lui a donné la voix et les danses? — 18. Par qui a-t-il enveloppé cette terre, par qui a-t-il embrassé le ciel? Par quelle puissance Purusha a-t-il dominé les montagnes? Par quelle puissance a-t-il exécuté ses exploits[2]? — 19. Par qui suit-il Parjanya? Par qui

[1] Le fil, le fil du sacrifice («tantuḥ, yajñasya tantuḥ») est une image très-fréquente (cf. p. ex. *Atharva V.* II, 1, 5; XIII, 1, 60, 3, 10, etc.); l'origine en paraît être surtout dans la comparaison de l'hymne avec un tissu habilement composé, mais aussi dans les fils du crible à purifier le soma. Cf. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. *tantu*. Comp. l'expression «yajnaṁ tanoti», et aussi des locutions comme *A. V.* XII, 1, 15; XIII, 2, 10. *Betas* contient de même une double allusion au soma du sacrifice et au soma céleste. Cf. *Bhâg. Pur.* VIII, 5, 33 : Purusha, dont l'eau est la semence («ambhaḥ... yadreaḥ»).

[2] *Abhi* (*abhavat*) n'a pas tout à fait le même sens dans le second

soma le brillant? Par qui le sacrifice et l'offrande? Par qui l'esprit a-t-il été déposé en lui[1]? — 20. Par qui obtient-il[2] le Çrotriya? Par qui le Parameshṭhin? Par qui Purusha obtient-il cet Agni? Par qui a-t-il mesuré l'année? — 21. Brahmâ obtient le Çrotriya, Brahmâ obtient le Parameshṭhin, Brahmâ [qui est] Purusha obtient cet Agni; Brahmâ a mesuré l'année. — 22. Par qui s'étend-il jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas? Par qui est-il appelé la souveraineté inébranlable, par qui la bonne souveraineté[3]? — 23. Brahmâ s'étend jusqu'aux Devas, jusqu'aux demeures de la race des Devas; Brahmâ est appelé la souveraineté inébranlable, la bonne souveraineté. — 24. Par qui a été faite cette terre, par qui a été établi le ciel qui s'étend au-dessus? Par qui a été établie en travers dans les hauteurs la large étendue de l'espace? — 25. C'est par Brahmâ qu'a été faite la terre; Brahmâ est le ciel établi au-

pâda que dans le premier; le poëte dit avec la liberté du style védique: « Tu as triomphé des nuages, tu as triomphé des exploits, c'est-à-dire tu es sorti triomphant des exploits. » La victoire atmosphérique, attribuée généralement à Indra, l'est aussi très-souvent à Brahmaṇaspati, qui n'est qu'une forme particulière d'Agni. Voy. les citations ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 274 et suiv.

[1] *Manas*, comme *mati*, comme *medhâ* (v. 17; cf. *A. V.* VI, 108, 5), l'esprit, la sagesse, c'est-à-dire l'hymne.

[2] *Âpnoti*, « il obtient », revient ici au sens de *être*, *devenir*. Cf. ci-dessus les remarques sur le Brahmacârin.

[3] Dans ce vers, comme dans le suivant, au lieu de *anyan nakshatram*, qui ne me paraît pas donner de sens, je traduis par hypothèse comme si le texte portait : *anunnakshatram*.

dessus; Brahmâ est la vaste étendue de l'espace établie en travers dans les hauteurs. — 26. Atharvan a formé son chef et son cœur, et, s'élevant de son cerveau, il l'a, sorti de sa tête, mis en mouvement par son souffle[1]. — 27. La tête d'Atharvan

[1] Atharvan est dans la légende un des héros qui apportent le feu aux hommes : «Atharvan, ô Agni, t'a tiré (par barattement) du lotus, la tête de l'universel sacrificateur.» (*Ṛig Veda*, VI, 16, 13. Sur *Viçva* désignant Agni, cf. *R. V.* I, 70, 4; X, 87, 15; *A. V.* VIII, 9, 9, etc.) Mais il est d'abord et primitivement l'élément igné lui-même; comme tel, c'est lui qui constitue (*sam-siv* s'emploie particulièrement de la formation de l'embryon, cf. *Ṛig V.* II, 32, 4 et le comm.; pour son application ici, comp. *Hiraṇyagarbha*) la tête [solaire] de Purusha, dont il est à son tour (*Ṛig Veda*, X, 88, 16, Agni est «çîrshato jâtaḥ») considéré comme issu (de même *V. S.* XXXII, 2 : «Sarve nimeshâ jajnire vidyutaḥ purushâd adhi»). Ainsi s'explique l'épithète d'*atharvaçiras* qui demeure attachée à Purusha (cf. le v. suiv. et voy. *Ind. Stud.* I, 384; II, 54 n.). Mais il reçoit aussi une *tête de cheval*, qui ne peut se séparer de la légende de Dadhyañc. Dadhyañc, fils d'Atharvan suivant le mythe, au fond identique à ce personnage, n'est qu'un autre nom du feu; sa tête n'est autre que le nuage d'où le feu sort, sous forme d'éclair, aussi bien que du soleil (cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 528 n., où il faudrait substituer *Dadhyañc* à *Atharvan*). En dépit de toutes les confusions, il y a donc ici un double courant d'images : ainsi s'explique le rôle du «souffle», représentant le souffle de l'orage qui arrache le disque solaire aux ténèbres des nuages (cf. aussi *Ṛig V.* X, 72, 2, où Brahmaṇaspati, essentiellement identique à Atharvan, produit «en soufflant» les générations des Devas, et *Atharva V.* III, 31, 7, où les dieux mettent le soleil en mouvement, «prâṇena»). Ces mélanges sont très-anciens (cf. Athéné, l'éclair, — sortant de la tête de Zeus, et voy. ci-dessus les rem. relatives au *maṇiratna* et à l'*açvaratna*); et pourtant, par un instinct persistant des différences originelles, la tête de cheval est toujours attribuée à Purusha comme un *masque*, un *déguisement* (*Mahâbhârata*, XII, 13099). Cela ressort surtout de la légende citée par M. Weber (*loc. cit.*) : c'est en entrant dans le Pâtâla, la région souterraine dont le prototype est dans les ténèbres

c'est la cuve recouverte des dieux; son souffle protége la tête, la nourriture et l'esprit [1]. — 28. Purusha a pénétré toutes les régions créées dans les hauteurs, créées en travers, lui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha [2]. — 29. Celui qui connaît la ville de Brahmâ toute environnée d'amṛita, à celui-là Brahmâ et les Brâhmas ont donné la vue, le souffle et la génération [3]. — 30. Jamais la vue ni le souffle ne l'abandonnent; il échappe à la caducité, celui qui connaît la ville de Brahmâ, d'où lui vient le nom de Purusha. — 31. Elle est invincible, la ville des dieux, avec ses huit enceintes et ses neuf portes; il s'y trouve une

de l'athmosphère (cf. Naraka, l'asura des Purâṇas, et la royauté de Yama-Agni sur les morts; comp. peut-être aussi le rôle des *maruts* dans l'orage), que Nârâyaṇa prend une tête de cheval, dont le sens est assez précisé par les mugissements (vâgbhiḥ) qui lui sont attribués (*Mahâbhârata*, V, 3551; cf. *R. V.* I, 84, 14). Sur les aspects divers de Vâc, comme voix du tonnerre, voix prophétique, voix de l'hymne, reposent de même et la sagesse de Dadhyañc et la promulgation du Veda par la tête de cheval.

[1] C'est-à-dire le soleil, l'offrande et l'hymne: le sacrifice amène le lever du jour, il consacre les rites et les chants.

[2] *Ûrdhvo* rompt la symétrie nécessaire de la construction; ce doit être une leçon fautive pour *ûrdhvâ* ou *ûrdhvam̃*.

[3] «Celui qui connaît...»; c'est, suivant la traduction de M. Muir, l'adorateur du Dieu; suivant moi, c'est Purusha lui-même, par un développement fort naturel de la fausse mais habituelle étymologie du nom. «Prajâ» fait de même allusion au titre de *Prajâpati* (cf. *Ṛig V.* VIII, 6, 30, où le soleil est appelé pratnam̃ retas). J'ai été amené par là à traduire au vers suivant «jarasaḥ purâ» non pas «avant la vieillesse» (ce qui donnerait du reste une idée fréquente dans les hymnes, *Ṛig V.* VIII, 56, 20, etc.) mais «de vieillesse» (l'allemand *vor Alter*), qui n'est pas moins légitime.

cuve d'or céleste, entourée de clarté. — 32. Dans cette cuve d'or aux trois rais, aux trois soutiens, — l'Être qui y réside est connu de ceux qui connaissent Brahmâ. — 33. Brahmâ est entré dans la cité invincible, resplendissante, de couleur d'or, enveloppée d'éclat, dans la ville d'or[1] imprenable. »

Si dans l'hymne du Ṛig les détails de la description anthropomorphique de Purusha étaient ou très-vagues ou tout à fait fantastiques, ils se précisent et s'accentuent ici; l'énumération de toutes les parties de ce corps merveilleux se complète, et plusieurs, les talons, les chevilles, la mâchoire, la langue, etc., s'acheminent déjà vers leur rôle futur dans les descriptions secondaires du Mahâpurusha. Le symbolisme de cet Être universel est, il est vrai, parfaitement sensible encore (v. 11-16, p. ex.); et pourtant les caractères mythologiques d'emprunt paraissent se grouper plus nombreux et plus frappants autour de son nom. A Agni il emprunte ses puissantes mâchoires, sa large langue, sa voix forte, puis tous les détails mentionnés par le vers 17, qui lui donne la force génératrice, les *danses* de la flamme avec ses crépitements et le chant qu'elle fait naître, ou lui applique des métaphores réservées ailleurs au sacrifice. Comme le soleil, il célèbre un triomphe journalier, qui rend l'activité à tous les êtres (v. 6); il poursuit sa révolution à travers les mondes (v. 7), apportant aux

[1] Sur la ville d'or de l'atmosphère, cf., entre autres, *Ind. Stud.* I, 416 et suiv.

hommes toutes les vicissitudes de la vie et ses alternatives éternelles de joie et de douleur (v. 9-10); comme lui, il combat au milieu des montagnes atmosphériques et remporte des victoires célestes sur les ténèbres; il reparaît quand Parjanya a fait son œuvre, il remplace la Lune au ciel, et accourt à l'appel du chantre sacré, dont il stimule le génie (v. 19). Il est enfin, comme le marque l'hymne lui-même (v. 20), Agni et le Soleil «qui mesure l'année», le Brâhmane (c'est-à-dire encore Agni, cf. ci-dessus) et le Dieu qui entre tous tient au ciel la place la plus haute[1].

C'est encore Purusha que ce «yaksham âtmanvat» enfermé dans la *cuve d'or* d'Atharvan. On ne saurait douter que cette cuve d'or, toute rayonnante, identique avec la tête d'Atharvan, qui flotte au milieu de l'amṛita, dans la ville d'or de Brahmâ, ne soit une image du soleil[2], donné ainsi pour siége propre à Purusha. C'est en germe toute la conception exprimée plus explicitement dans un passage de Sâyaṇa (in *Ṛig V.* IV, 40, 5): «Anayâ sauryarcâ ya esho 'ntarâditye hiraṇmayaḥ purusho dṛiçyate hiraṇyaçmaçrur ityâdiçrutyukto maṇḍalâbhimânî devo 'sti yaç ca sarvaprâṇicittarûpasthitaḥ paramâtmâ yaç ca nirastasamastaupâdhikaṁ paraṁ brahma tat sarvam ekam eveti pratipâdyate. — Cet

[1] *Parameshṭhin.* Cf. «Vishṇur [devânâṁ] paramaḥ». *Aitar. Brâhm.* I, 1.

[2] Pour d'autres exemples d'un symbolisme analogue, cf. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne,* p. 33 et suiv.

être qui est un Dieu sous l'apparence d'un disque dont une Çruti a dit : On voit à l'intérieur du soleil le Purusha d'or, à la barbe d'or, etc., et celui qui est l'âme suprême résidant comme esprit [individuel] dans tout être vivant, et celui qui est le Brahmâ suprême, complétement dégagé de la conditionalité, — tout cela ne fait qu'un; c'est ce que montre ce ṛic adressé à Sûrya. » Cette même idée (cf. *A. V.* X, 7, 38; 8, 43) se retrouve en effet, non pas seulement dans des écrits tels que la Mahâ Nârâyaṇa upanishad [1], mais, plus dégagée d'alliage spéculatif et d'identifications secondaires, dans le Çatapatha Brâhmaṇa (X, 5, 2, 1 et suiv.) et même dans le cérémonial (cf. *Vâj. Saṁh.* XIII, 4 et suiv.) que ce passage commente.

Expression ancienne de la réflexion brâhmanique, Purusha devait poursuivre ses destinées dans la spéculation, et l'on connaît assez son importance dans l'école du Sâṃkhya. Le Çatapatha Brâhmaṇa (XIV, 5, 5, 1 et suiv.) place de même, sous une formule mystique, Purusha à la racine de tous les éléments de l'être, aussi bien dans la nature que dans l'homme considéré comme le microcosme : « La terre est l'essence de tous les êtres, tous les êtres sont l'essence de la terre, et le Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans la

[1] Anuv. 14-15, ap. Weber, *Ind. Stud.* II, 93 et suiv. — Cf. aussi la *Bhriguvalli upan.* (II, p. 235) suivant laquelle « celui qui réside ici-bas dans l'homme et là-haut dans le soleil est un seul et même être ».

terre, et ce Purusha tout de lumière, tout d'immortalité qui réside dans l'individu, celui-là même est l'âtman; c'est là l'immortalité, c'est là Brahmâ, c'est là le tout. . . » etc. Des deux épithètes *tejomaya* et *amṛitamaya*, la première s'explique assez par les observations précédentes, la seconde se rattache au même ordre de conceptions.

L'hymne de l'Atharvan nous montre Purusha habitant parmi les eaux, et l'entoure dans la cité de Brahmâ d'une ceinture d'*amṛita*, d'ambroisie. Le vers de la Vâjasaneyî Saṁhitâ (XXXI, 18) dit au fond la même chose quand il parle de ce « grand Purusha, éclatant comme le soleil, qui demeure *au delà des ténèbres* (tamasaḥ parastâd) ». C'est de cette même notion du Purusha solaire sortant des eaux célestes et habitant au-dessus d'elles[1], que doit être dérivé son nom de « Nârâyaṇa », compris comme le fait le Mânavadharmaçâstra[2]. Nârâyaṇa est le patronymique régulièrement donné à Purusha, et si complétement identifié avec ce titre que, dans les habitudes du langage mythologique de la période suivante, il prend sur lui l'avantage et le supplante en partie. Ces idées se transmirent si fidèlement, que nous les retrouvons, à peine altérées, dans la légende épique du Çvetadvîpa. Nârâyaṇa habite « au delà de l'Océan de lait » (*Mahâbhârata*, XII, 12778, 13051), dans

[1] Cf. *Ṛig V.* I, 50, 10 : « tamasaḥ pari..... jyotiḥ..... uttaraṁ..... sûryaṁ ».

[2] I, 10. M. Weber (*Ind. Stud.* IX, 2 n.) s'est maintenant rallié à cette explication.

un continent tout idéal de cette mer *blanche* qui lui vaut son nom de Çvetadvîpa, continent qui ne signifie ni plus ni moins que la « ville de Brahmâ », que la région située « au delà des ténèbres » de l'atmosphère nuageuse, au delà de cet océan où trône Vishṇu quand il préside au Barattement [1].

Il y avait là, entre les deux personnages de Purusha-Nârâyaṇa et de Vishṇu, un point de contact

[1] Ainsi s'explique comment, dans certaines versions de ce mythe, Nârâyaṇa est signalé comme issu de l'Océan avec les autres ratnas (cf. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 580). — Je considère, on le voit, la dénomination d'*île blanche* comme purement mythologique, comme une création secondaire, inspirée par le blanc océan de lait (chaque océan, dans la conception indienne, entourant un dvîpa ou continent; or, le Çvetadvîpa est situé « au delà de la mer de lait », *Mahâbhârata*, XII, 12778, 13051), et nullement par un vague souvenir du pays « des Blancs », sectateurs du christianisme (Weber, *Krishṇajanmâshṭamî*, 317 et suiv.). Une pareille dénomination des Occidentaux serait étrangement isolée. Il n'en est pas de même de l'emploi légendaire que je revendique ici. Je ne parle pas de l'incarnation de Çiva en Çveta, relatée par le Vâyupurâṇa (*ib.* p. 322), qui n'est certainement qu'une accommodation çivaïte du présent récit, facilitée par cette création des Çvetas Purushas dont nous pouvons constater l'identité avec le grand Purusha en personne : mais le Çvetaparvata, la montagne blanche, sur laquelle réside Vibhishaṇa (*Râm. Uttarak.* 16158 et suiv. cité par Muir, *S. T.* IV, 412 n.), le Çvetaparvata formé par la semence de Rudra (cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 5, 33 : « Purusha dont l'eau est la semence ») et d'où naît Guha-Skanda (*Mahâbhârata*, III, 14428 et suiv.), le Çvetavana, la forêt blanche enfin (*Râm.* éd. Gorresio, III, 35, 93), située sur le mont Mandara (*Hariv.* v. 8238, cf. surtout 8252 et suiv.), où Mahâdeva triomphe du Daitya Andhaka, — sont autant de faits qui prouvent que l'épithète *çveta*, dans son application aux symboles atmosphériques, était d'un emploi fréquent et complétement indépendant de cette légende particulière du Mahâbhârata. — Quant au fond même de la question, nous y reviendrons plus tard.

créé par une certaine communauté d'origine. Ce n'était pas le seul. M. Weber[1] a observé que le caractère de représentant du sacrifice est un des plus anciennement et des plus fréquemment attribués à Vishṇu. Sans prêter une importance excessive au titre de *Yajñapurusha*[2], « mâle du sacrifice », appliqué à ce dieu par les Purâṇas[3], on y peut voir au moins comme un vestige d'un autre lien, qui a dû, d'assez bonne heure, rapprocher les deux personnages et les deux noms[4]. L'identification de Purusha-Nârâyaṇa avec Brahmâ, encore que appelée par l'affinité des rôles cosmogonique et spéculatif, n'apparaît que comme le résultat d'une synthèse scholastique[5], tandis que son identification avec Çiva n'est clairement que l'effet d'un syncrétisme intéressé et tout artificiel[6]. Au contraire, suivant

[1] *Indische Liter.* p. 122.

[2] *Çatap. Br.* XII, 3, 4, 1 et suiv. Prajâpati ordonne à Purusha-Nârâyaṇa de sacrifier (yajasva); XIV, 6, 9, 7 : Prajâpati lui-même est le sacrifice, « yajñaḥ Prajâpatiḥ »; or, généralement, Prajâpati et Purusha sont complétement identifiés.

[3] Des expressions comme « Purusha, le maître des formules du rite, dont le feu est la langue » (*Bhâgav. Pur.* III, 14, 8), prouvent du reste que c'était bien à l'antique Purusha, et en se fondant sur des traits fort anciens, que l'on continuait de rattacher (non sans motif, on l'a vu) et la fonction et le titre.

[4] Yajña est, dans certaines listes, introduit parmi les avatârs de Vishṇu. Lassen, *Ind. Alterth.* IV, 579 n.

[5] *Mân. Dharmaç.* I, 6-11. La présence de cette même identification dans un livre comme le Vishṇu Pur. (ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 31) prouve suffisamment qu'il n'y faut point attacher une portée excessive.

[6] Cf. p. ex. *Mahâbhârata*, XIV, 194, et la *Çvetâçvatara upan.* ch. III, où Rudra est considéré comme le suprême Purusha.

M. Lassen [1], toute l'importance de Vishṇu serait due à une fusion des idées védiques sur le dieu de ce nom avec les conceptions relatives au Nârâyaṇa des brâhmanes.

A chaque pas, cette fusion s'exprime dans les Purâṇas vishṇuites, pour lesquels Purusha (Mahâpurusha) et Vishṇu sont termes synonymes. Les descriptions de ce dieu unique se ressentent de cette double origine : les unes, ainsi que l'a remarqué Burnouf [2], se rattachent directement aux plus anciennes notions sur Purusha : « L'enfer Pâtâla est la plante de son pied.... Rasâtala en est le talon et le bout, Mahâtala forme les chevilles de Purusha, le créateur de toutes choses, et Talâtala ses jambes... » (*Bhâgav. Pur.* II, 1, 26 et suiv.); d'autres (II, 2, 8 et suiv.) le représentent « occupant l'espace du plus petit empan dans la cavité du cœur situé à l'intérieur du corps, ayant quatre bras, et tenant le lotus, le cakra, la conque et la massue; sa figure est bienveillante, ses grands yeux ressemblent au lotus; ses vêtements sont jaunes comme les filaments de la fleur du kadamba... »; c'est le portrait classique de Vishṇu. Non-seulement ce mélange se rencontre déjà dans certains passages épiques, où les œuvres et les incarnations de Vishṇu sont représentées comme les œuvres et les incarnations de Purusha [3]; mais on

[1] *Indische Alterth.* I, 920. Cf. Weber, *Ind. Liter.* p. 159 : « Nârâyaṇa est la forme la plus ancienne sous laquelle *Vishṇu* est l'objet du culte. »

[2] *Bhâgav. Pur.* I, p. 124 et suiv.

[3] *Mahâbhâr.* XII, 12939 et s. *Râm.* éd. Gorresio, VI, 102. M. Las-

en peut trouver des traces jusque dans la littérature védique. Le Çatapatha et le Pañcaviṃça Brâhmaṇa, ainsi que le Taittirîya Âraṇyaka[1], connaissent une légende qui fait du soleil la tête de Vishṇu, coupée par la corde soudainement détendue de son arc, et poursuivant depuis lors sa révolution au ciel. Ailleurs[2], c'est Indra qui tranche la tête de Vishṇu, toujours conçue dans le même sens[3]. Or, dans l'hymne emprunté à l'Atharva Veda, le soleil est la tête de Purusha. On peut voir dans ce simple détail le signe de l'affinité très-ancienne qui de bonne heure prépare la fusion complète de l'époque suivante. Cette fusion, il importe de le constater en dernier lieu, elle est accomplie déjà et se manifeste dans toutes les descriptions épiques et buddhiques du Mahâpurusha; et si plusieurs des traits, l'éclat solaire, la langue, etc. appartiennent à l'ancien Purusha-Nârâyaṇa, d'autres, comme les roues inscrites sous les pieds, le signe du Çrîvatsa sur la poitrine, etc. se rapportent tout spécialement à Vishṇu.

Une pareille conclusion était assez préparée par les observations qui ont montré, dans un double aspect originel de l'un et l'autre personnage, les causes ou du moins l'explication de ce rapprochement. Nous ne l'avons considéré que sous le point de vue

sen (*Ind. Alterth.* I, 920) estime même que c'est de Nârâyaṇa-Purusha qu'est parti le système des avatâras.

[1] Cités par Muir, *Sanskr. Texts*, IV, 109 et suiv.

[2] Cf. Weber, *Vâjas. Saṁh. Spec.* I, 56.

[3] Plus tard ce fut à Çiva qu'on attribua cette besogne. (*Kathâsaritsâg.* II, 13.)

mythologique seul : il est clair que l'élément philosophique y a dû avoir sa large part d'influence[1]. Il y a autre chose qu'un hasard dans ce fait d'une affinité étroite entre le Sâṁkhya, dont le Purusha est le principe suprême, et les sectes vishṇuites, dont le dieu est Purusha ; les éléments mythologiques sont toutefois assez significatifs pour démontrer que, dans cette identification, il ne faut pas voir seulement un syncrétisme conscient et réfléchi de l'école sacerdotale; qu'elle a été, en tous cas, préparée et soutenue par une fusion plus organique, si je puis dire, et, par conséquent, plus populaire.

Ce n'était pas assurément en sa qualité de démiurge, d'être spéculatif, que Purusha pouvait obtenir la popularité attachée à des types plus sensibles, à des réalités plus vivantes ; mais par la description traditionnelle de son corps immense, et par les traits divers qu'il était aisé de greffer sur ce thème primitif, il pouvait frapper les imaginations et se fixer dans les récits. Il est vrai que, une fois entrée dans ce courant, l'idée première devait s'altérer profondément et se charger en chemin de bien des additions plus ou moins parasites. Ainsi, par un double rayonnement de plus en plus divergent du foyer primitif, Purusha était destiné tout ensemble à s'épurer, à se spiritualiser de plus en plus dans la théorie des philosophes, à s'humaniser et à s'abais-

[1] Cf. dans le *Bhâgav. Pur.* II, 1 et 2, l'association de Purusha et de Vishṇu, mais aussi du Purusha suprême et du Purusha individuel.

ser dans le réalisme de la légende et la familiarité du conte. De la sorte, il arriva que, malgré des emprunts de détail et des développements successifs, la description de Purusha, les mahâpurushalakshaṇâni, conservèrent une physionomie spéciale, et ne se confondirent pas complétement, même dans des documents décidément vishṇuites, comme l'épisode souvent cité du Mahâbhârata, avec la figure propre de Vishṇu. Il y eut là comme une individualité légendaire, dont il est encore possible de suivre, partiellement au moins, les destinées jusque sous un déguisement nouveau et dans une évolution plus moderne.

Varâhamihira consacre un chapitre entier de sa Bṛihat Saṃhitâ[1] à la description des « purushalakshaṇas », des particularités physiques de tout ordre sur lesquelles doivent se fonder les prédictions de bonheur et de malheur, de pauvreté et de richesse, les promesses de royauté et de nombreuse descendance. Parmi les signes favorables de ce catalogue si minutieux manquent plusieurs des lakshaṇas buddhiques, et de ceux précisément qui portent le plus clairement un caractère d'étrangeté et de merveilleux. Pour ne parler que des « signes principaux », le premier[2] (l'*ushṇisha*), le quatrième (l'*ârṇâ*), le dixième (le *brahmasvara*), le onzième (puissance du

[1] Adh. LXVIII, éd. Kern, p. 340 et suiv.

[2] Les numéros d'ordre se réfèrent, ici et dans la suite, à moins d'indication contraire, à la liste d'ensemble dressée par Burnouf, *Lotus*, etc. p. 616.

goût), le treizième (mâchoire du lion), le vingtième (taille du nyagrodha), le trente-deuxième (les pieds unis), y manquent complétement. D'autres, en revanche, et de ceux dont l'origine mythologique est le plus incontestable, y figurent, mais appauvris et faussés. Les « roues belles, lumineuses, brillantes, blanches » du trente et unième lakshaṇa, qui ornent les pieds du Mahâpurusha, sont simplement l'objet d'une mention fugitive (v. 47); le cakra n'apparaît plus que comme vaguement imité par certaines lignes des mains, et associé d'ailleurs à une foule d'autres emblèmes dont l'allégorisme vulgaire est parfaitement transparent. La « langue large et mince » du douzième lakshaṇa se retrouve dans la « langue rouge, longue, mince et bien unie », donnée, au vers 53, comme signe de richesse (bhoginâṁ); et pourtant rien n'est plus certain que l'origine naturaliste de cette langue du Mahâpurusha; aucun signe plus clairement divin ne lui est plus constamment attribué.

De ces faits il serait déjà permis de conclure qu'il y a à l'arrière-plan ou, si l'on veut, à la base de ces purushalakshaṇas, une description antérieure plus relevée et plus divine, analogue à la liste buddhique, dont ils seraient comme une reproduction plus familière et plus réaliste, à laquelle ils auraient emprunté le plus clair de leur autorité et de leur signification prétendue. Le chapitre suivant du manuel astrologique porte cette hypothèse à la certitude.

Le Manuel en effet distingue les *purushalakṣhaṇas* des *mahâpurushalakshaṇas* (ch. LXIX); ceux-ci sont propres à cinq hommes extraordinaires, naissant sous l'influence de certaines planètes et sous certaines constellations, et dans lesquels on reconnaît encore un lointain et pâle reflet de la majesté primitive du grand Purusha. Ils portent les noms de Haṁsa, Çaça, Rucaka, Bhadra et Mâlavya. Voici, par exemple, la peinture de ce dernier (v. 10-12) : « Mâlavya a les cuisses et les bras semblables à la trompe d'un éléphant, ses mains descendent jusqu'à ses genoux, la chair cache et remplit les jointures de ses membres, tout son corps brille d'un éclat égal, il a la taille fine, son visage est haut de treize aṅgulas, et large de dix entre les deux oreilles; ses yeux sont brillants, ses joues belles, ses dents égales et blanches; sa lèvre inférieure point trop charnue. Ce roi qui acquiert des trésors par ses exploits protége le Mâlava, Bharukaccha, et le Surâshṭra, le pays des Lâṭas et le Sindhu, d'autres encore; il réside dans le Pariyâtra et est plein d'intelligence. — A l'âge de soixante et dix ans, ce Mâlavya rendra sûrement l'âme dans un tîrtha... » Les données géographiques ne sauraient, pas plus ici que dans la suite, faire illusion sur la valeur toute légendaire de ces personnages[1] : tandis que le Mâlava est attribué à Mâlavya,

[1] Cf. une répartition géographique assez comparable des planètes dans la *Yogayâtrâ* de Varâhamihira (III, 19 et suiv.) et dans un *Atharvapariçishṭa*, publiés par Kern et Weber, *Ind. Stud.* X, p. 190, p. 327.

Ujjayinî est donnée à Rucaka [1]; des qualifications aussi vagues que celles de «Prâtyantika» et «Mâṇḍalika», appliquées à Çaça, seraient à elles seules suffisamment instructives. Évidemment, les conceptions et les récits du conte ont pu, sous l'influence de certains faits ou d'un certain état politique, se localiser et se fixer dans certains noms.

Bhadra (v. 13-19) a de «longs bras»; ses «joues sont couvertes de poils doux au toucher, fins, nombreux»; il a «la bouche du tigre», il est «ferme, doué de patience, tout à la Loi (dharmapara), reconnaissant; il a la démarche du roi des éléphants et connaît un grand nombre de Çâstras»; «ses sourcils sont égaux et se rejoignent»; «ses cheveux, noirs et bouclés, naissent un à un dans chaque pore»; «il a l'organe de la génération caché, comme un cheval ou un éléphant»; «ses pieds et ses mains portent ces signes : une charrue, un pilon, une massue, une épée, une conque, une roue, un éléphant, un monstre marin, un lotus, un char. Les hommes goûtent sa domination; car l'indépendance de son jugement ne tolère pas [les excès de] sa famille. — Après avoir joui pleinement de la terre conquise par sa valeur, à l'âge de quatre-vingts ans Bhadra rend l'âme dans un tîrtha et va au séjour des dieux.»

Çaça «a les dents et les ongles minces»; il est

[1] Il semble toutefois qu'au temps de Hiouen-Thsang (*Voyages*, II, 155, 167), Ujjayinî et le Mâlava aient formé effectivement deux royaumes distincts. Voy. Cunningham, *Anc. Geogr. of India*, I, 489 et suiv.

« attaché aux choses de la science et a l'activité du marchand »; « il est rusé, il est chef d'une armée, adonné à la volupté, l'esprit attaché aux femmes des autres; il est mobile, il est brave, dévoué à sa mère[1], attaché aux forêts, aux montagnes, aux fleuves, aux défilés difficiles »; « sa marche est imperceptible; car ce Çaça est donné comme excessivement léger »; « des lignes représentant un bouclier, une épée, une vîṇâ, un palanquin, une guirlande, un tambour, rappelant aussi un trident, sillonnent ses pieds et ses mains. Il est le chef d'une population frontière[2] ou roi d'une province; succombant aux atteintes d'une dyssenterie douloureuse[3], Çaça entre à l'âge de soixante et dix ans au séjour de Vaivasvata » (v. 20-3).

Haṁsa (v. 24-7) a les « joues rouges et pleines », le « nez proéminent »; « son visage a l'éclat de l'or, sa tête est ronde, ses ongles rouges; il porte ces marques : une guirlande, un croc, une conque, une couple de poissons, les instruments du sacrifice, une vache, un lotus; il a la voix du cygne;... ses sens sont calmés. — Il aime l'eau... Il règne sur les Khasas, les Çûrasenas, les Gândhâras et l'espace compris entre la Gaṅgâ et la Yamunâ. Après avoir exercé le pouvoir souverain pendant quatre-vingt-

[1] *Mâtṛihitaḥ*. Cf. l'épithète *mâtṛivatsala* appliquée à Kârtikeya, *Mahâbhâr*. III, 14633.

[2] Cf. Kern, *Ind. Stud*. X, 197. On pourrait penser que, comme « sâmanta », qui a la même signification étymologique, « prâtyantika » n'est qu'un simple équivalent de « mâṇḍalika ».

[3] « Sphiksrâvaçûlâbhibhavârtamûrtiḥ ».

dix années, il meurt sur la lisière d'une forêt... Il est héroïque, cruel, excelle dans la connaissance des mantras; il est le maître des voleurs, il est habile aux exercices du corps. »

Rucaka « accomplit ses desseins par la violence. — Il a les pieds et les mains marqués de la massue de Çiva, d'une vîṇâ, d'un taureau, d'un arc, de la foudre, d'un javelot, de la lune, du trident. Il rend honneur à son guru, aux brâhmanes »; il est « habile dans la pratique des formules magiques », il règne sur le Vindhya avec le mont Sahya et Ujjayinî; quand il a atteint soixante et dix ans, il meurt par le poignard ou par le feu » (28-30).

Il est toujours délicat de préciser le caractère propre et essentiel de personnages appartenant à des contes de la nature de celui-ci, qui, fort éloignés de l'unité du mythe primitif, admettent et confondent volontiers des éléments d'origines diverses. Le rôle important des lakshaṇas prouve du moins que ces Mahâpurushas ne sauraient être séparés du Mahâpurusha buddhique; c'est ce que démontrent également les épithètes *kritabuddhi* (v. 11), *dharmapara* [1] (v. 14), *kalâsvabhijña* (v. 15), la conquête universelle attribuée à Bhadra (v. 17) et le bonheur dont les hommes jouissent sous cette domination; — autant de traits qui rappellent le « grand homme » des buddhistes, Buddha ou Cakravartin [2]. L'affinité du

[1] Purusha-Nârâyaṇa est « çâçvatadharmagoptâ ». (*Mahâbhârata*, XII, 12700.)

[2] Peut-être même est-il permis de conjecturer que les *tîrthas* où

Mahâpurusha Vishṇu n'est pas moins sensible. Mâlavya est une dénomination géographique, mais Bhadra et Rucaka se rattachent fort bien, par l'idée de splendeur qu'ils expriment, à un cycle solaire. Ruca se retrouve comme nom ou comme épithète de « Prajâpati Âdityarûpa » (Mahîdh.) dans des vers du Yajus[1] employés au Purushamedha. Haṁsa est un des noms les plus anciens de l'oiseau solaire éployant au ciel ses ailes d'or (cf. *Atharva V.* XII, 2, 38, etc.); et il continue d'être appliqué au dieu, considéré dans son rôle cosmogonique et mystique[2]. Je citerai, par exemple, ce passage de la Çvetâçvatara upanishad (*Ind. Stud.* I, 438) où le dieu suprême est appelé « le Haṁsa unique; au milieu de ce monde il est le feu, il trône au milieu des eaux »[3]. Le nom de Çaça, le lièvre, se lierait

meurent Mâlavya (v. 12) et Bhadra (v. 19) marquent une lointaine connexion avec les Mahâpurushas tîrthaṁkaras des Jainas.

[1] *Vâjas. S.* XXXI, 20, 21.

[2] Cf. *Ṛig V.* IV, 40, 5. *Vâj. S.* X, 24, où voy. *Mahîdh.* Voy. aussi *Mahâbhârata*, II, 10994; V, 1261, cités par Weber, *Ind. Stud.* I, 263 n.

[3] Cf. le vers 25, d'après lequel Haṁsa « se plaît dans l'eau ». L'application du même nom à Agni (cf. de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 307) est peut-être en même temps la source de l'épithète *haṁsakalasvana* du v. 24 (cf. ci-dessous sur *brahmasvara*), qui rappelle le qualificatif *mattahaṁsasvana* donné, par exemple, à Râma (*Râm.* éd. Gorresio, II, 46, 14). Comp. *haṁsa* comme désignation des chanteurs sacrés, ap. Benfey, *Sâma V. Gloss.* s. v. Quant au titre de *Paramahaṁsa*, employé pour désigner des yogins de l'ordre le plus élevé (p. ex. Paramahaṁsa upan. *Ind. Stud.* II, 173 et suiv.), il est avec le Haṁsa divin dans un rapport comparable à celui du titre de Brahman par rapport à Brahmâ.

plutôt à des symboles lunaires (de Gubernatis, *Zool. myth.* II, 76 et suiv.); mais il peut être issu des qualificatifs *çighraga*, *nibhṛitapracâra* (v. 20-21), qui rappellent et la marche rapide du Cakravartin à travers l'espace, et des épithètes comme *avyaktavartman* appliquée au Pṛithu vishṇuite (*Bhâgavata Purâṇa*, IV, 18, 10).

Dans le bizarre mélange de qualités et de défauts que présente la peinture de ces personnages, et qui serait au besoin une preuve nouvelle de leurs origines purement légendaires, nous les voyons surtout convaincus et d'un goût excessif pour les plaisirs, d'une passion criminelle pour les femmes des autres (v. 20), et d'un penchant à la ruse, à la pratique des formules magiques et des sortiléges (v. 27-30). Le premier caractère s'explique de lui-même par l'influence de Vishṇu-Kṛishṇa, de ce Mahâpurusha Vâsudeva (le suivant de Bhadra est dit : « Vâsudevasya bhaktaḥ », v, 32), auquel la Mṛicchakaṭî contient déjà des allusions : quand, s'adressant à Vasantasenâ, dont il cherche, en ses discours ridicules, à gagner les faveurs, Çakâra se dit un « devapuliçe manuççe vâsudevake[1] »; c'est-à-dire le « divin Purusha Vâsudeva, fait homme »; la situation montre que c'est bien à Kṛishṇa qu'il est fait allusion; et nous verrons du reste que le rapprochement de ces termes, Purusha, Vishṇu, Kṛishṇa, devait être, à l'époque présumée de Çûdraka, *a fortiori* du temps de Varâhamihira, un

[1] *Mṛicchak.* éd. Stenzler, p. 13, l. 5; p. 121, l. 16.

fait dès longtemps accompli [1]. La seconde série d'épithètes se rattache, je pense, à la Mâyâ de Vishṇu, grâce à laquelle deux significations se touchent et se confondent dans des épithètes comme «mâyin, mâyâvin», représentant tour à tour le dieu comme associé à la mâyâ philosophique ou adonné à la magie et à la ruse [2]. A ce même ordre d'idées se rapporte sans doute le titre de *Caurasvâmin*, «maître des voleurs», donné à Haṁsa (v. 27) et qui, en tout cas, possède un équivalent exact dans les qualifications de «stenânâm pati, taskarâṇâṁ pati, stâyûnâṁ pati, mushṇânâṁ pati», appliquées à Rudra par la Çatarudriya upanishad [3], qui groupe autour de ce nom une foule d'épithètes divines d'origines d'ailleurs très-variées. On y retrouve aussi (XVI, 19) la qualification «mantrin vâṇija», à laquelle correspond le «vaṇikkriyâsu nirataḥ» du vers 20 [4], et chez le Mahâpurusha buddhique, le titre analogue de «Sârthavâha», quelquefois donné au Buddha (*Lal. Vist.* 111, ult.).

Le même contraste se manifeste entre la puissance des cinq rois et l'obscurité, la misère de leur fin : une mort triste ou sanglante est le lot commun de la plupart des héros solaires de l'épopée. A ce point

[1] Le nom de Vâsudeva est de même appliqué à Purusha-Nârâyaṇa, dans l'épisode du *Mahâbhârata*, XII, 12889-12896.

[2] Cf. *Bhâgav. Pur.* VIII, 19, 8; 21, 10, où Vishṇu-nain est appelé «Mâyâvinâṁ vara», le maître des magiciens. Comp. le Mâyâvin Purushottama, ap. Wilson, *Select Works*, I, 243, etc.

[3] *Vâjas. S.* XVI, 21.

[4] Cf. «Indra vaṇij» invoqué dans *Atharva Veda*, III, 15, 1.

de vue, nos personnages ne sont pas plus heureux qu'Achille ou Krishṇa (cf. la mort de Rucaka par *le poignard*), ni que le Buddha lui-même, succombant à une violente dyssenterie (cf. la mort de Çaça, « sphiksrâvaçûlârtamûrtiḥ »)[1]. Par une image plus simple et plus claire, Mâlavya, Haṁsa et Bhadra nous sont représentés terminant leurs jours dans les eaux ou dans les forêts, c'est-à-dire dans les nuages de l'horizon, où s'abîme à son coucher le héros solaire (cf. plus haut les rayons du cheval solaire illuminant au matin les « forêts »).

Non moins significatifs pour la nature de ces personnages sont les noms suivants, que leur donne le conte dans la personne de Vâmana (le nain), Jaghanya (littér. le dernier, le plus infime des êtres), Kubja (le bossu), Maṇḍalaka (le petit disque), et Sâmî (moitié d'homme) (v. 31-9). Hemacandra attribue (v. 103) au *Soleil* dix-huit serviteurs (pâripârçvikas); parmi eux, suivant la citation que le scholiaste[2] emprunte à Vyâḍi, l'un, Piṅgala, identifié avec le feu (vahni), reçoit le nom ou l'épithète de Vâmana, un autre, celui de Purusha. Ces êtres apparaissent en effet comme une sorte de dédoublement, sous les traits de nains difformes, des

[1] Ce singulier symbolisme n'est point isolé ici. Pour les excréments du cheval ou du bœuf, signifiant l'ambroisie du nuage, cf. de Gubernatis, I, 87, 290. Pour des images analogues, comp. Schwartz, *Sonne, Mond und Sterne*, p. 250 et suiv. Rem. aussi le double sens, primitif et dérivé, de « purisha » dans l'Inde, de « mist » dans les langues germaniques.

[2] Éd. Böhtlingk et Rieu, p. 300.

rois dont ils sont les compagnons; ils partagent leurs signes caractéristiques, leurs qualités et aussi leurs vices; ils ont la couleur cuivrée (« tâmrachaviḥ », v. 34) du Nain-Vishṇu dépossédant Bali ou se montrant sur les bords de l'Océan à son ami Sattrâjita[1]. Ils rentreraient donc au mieux dans le cycle d'où est dérivé tout ce conte; et il faut avouer qu'en leur reconnaissant une nature solaire, en y voyant (comme nous y autorise encore la comparaison des nains Vâlakhilyas, ces êtres lumineux suspendus aux branches de l'arbre atmosphérique, *Mahâbhârata*, I, 1385, et cf. ci-dessous) une expression, par exemple, des rayons solaires, messagers et espions du dieu[2] (« spaçaḥ », v. 35), tous leurs traits s'expliquent aisément[3] : joueurs, fantasques (v. 34-35), généreux et faux, puissants et malheureux (v. 34-39), suivant qu'ils se cachent derrière les nuages ou manifestent leur splendeur; voluptueux, qui vont caressant les nymphes de l'atmosphère, comme leurs maîtres, féconds en ruses et habiles magiciens (v. 37, etc.), rouges (v. 34) au matin, vieux et grisonnants (v. 38)

[1] Wilson, *Vishṇu Pur.* éd. Hall, IV, 75. — Cf. encore Aruṇa, le conducteur difforme, ou du moins à demi formé seulement, du char solaire. (*Mahâbhârata*, I, 1082 et suiv.)

[2] Pour l'application de « spaç » au soleil, cf. p. ex. *Ṛig V.* IV, 13, 3, et sur cette expression d'« espion » employée pour les agents lumineux, cf. Muir, *J. Roy. As. Soc.* new ser. II, p. 350 et suiv. 380.

[3] Il est curieux de constater à quel point ils concordent avec la nature des nains de la mythologie germanique (Grimm, *Deutsche Myth.* p. 416, 432, 438), dont le nom de *Zwerg* se compare naturellement avec les noms que nous retrouvons ici. Cf. Kuhn, *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 201-2.

comme la lumière pâle du crépuscule; sur toutes choses, étroitement liés à Vâsudeva (v. 32). Il serait même possible que la représentation du Purusha philosophique, sous les traits d'un être de la hauteur d'un pouce, résidant dans le cœur de tout homme [1], — en cette qualité il reçoit précisément la qualification de *Vâmana* dans la Kâtha upanishad (v. 3; cf. VI, 17), — eût, dans une certaine mesure, contribué à ce rapprochement des purushas et des nains. Ceci n'empêche point que la mythologie indienne et spécialement la mythologie buddhique ne connaissent d'autres nains, comme les Kumbhâṇḍas, qui paraissent avoir eu des liens particuliers avec les démons et les symboles de l'orage, et qui ont pu exercer jusque sur les présentes descriptions une action secondaire.

Ce qui est certain, c'est que les nains paraissent également autour du Mahâpurusha buddhique, de Çâkyamuni. Je ne parle pas seulement des chapiteaux de Sanchi, où ils figurent assez nombreux pour inspirer à M. Fergusson cette conclusion qu'ils devaient posséder aux yeux des artistes une valeur symbolique réelle [2], ni de ces représentations d'Amravati (pl. L, LII), qui, en les coordonnant au stûpa ou au serpent à sept têtes, semblent indiquer qu'un

[1] Par exemple, *Bhâg. Pur.* II, chap. II, cité plus haut, où cette peinture est rapprochée immédiatement de celle du Purusha cosmogonique.

[2] Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, p. 109; pl. XIX, XX, XXI.

certain respect entourait ces génies rieurs et grotesques, mais de ce relief du même stûpa (pl. LXXIV), qui les montre portant ou soutenant le Buddha, qui descend du ciel des Tushitas sous les traits d'un jeune éléphant. La suite montrera, en recherchant l'origine de cet éléphant fabuleux, que leur rôle dans ce cas particulier n'a rien que de très-compatible avec le caractère dominant que nous leur attribuons.

Si par bien des traits ils se relient au cycle du Mahâpurusha, si, grâce à l'intermédiaire du syncrétisme vishṇuite, ils ont conservé bien des détails, et comme une couleur générale, qui rappellent la nature primitive de ce personnage, ces contes nous intéressent surtout en ce qu'ils attestent, par un témoignage indépendant, la popularité[1] d'une conception assez vivante pour se perpétuer sous des formes nouvelles, se transformer, se ramifier et s'étendre. Comparés d'ensemble à la légende buddhique, ils n'en apparaissent pas moins, par leur réalisme plus avancé, par la multiplication arbitraire du type, par l'incohérence de plusieurs détails, comme évidemment secondaires. Il en est de même des Mahâpurushas des Jainas, qui comprennent non-seulement les Jinas et les Cakravartins[2], mais toute la série des Çalâkâpurushas[3], et embrassent ainsi

[1] Cf. v. 32, suivant lequel Vâmana est « renommé dans l'intérieur des palais » (madhyakakshântareshu khyâtaḥ).

[2] Weber, *Çatruñj. Mâh.* p. 29, ch. VIII.

[3] Voy. Burnouf, *Introd.* 378 n. et 259 n.

avec ces personnages toute une suite de noms *empruntés exclusivement au cycle vishṇuite.* D'autre part, les lakshaṇas ne paraissent figurer chez eux qu'à l'état de description personnelle de Mahâvîra et d'Indrabhûti[1]. Colebrooke avait déjà comparé ce dernier au Buddha; suivant l'opinion extrêmement vraisemblable de M. Weber[2], ces deux noms sont le résultat d'une sorte de dédoublement de la personne unique de Çâkya; en tout cas, l'identité fondamentale de leur peinture physique avec les lakshaṇas du Mahâpurusha est parfaitement évidente[3]; et, dans la persistance de ces noms et de ces symboles chez des dissidents séparés de bonne heure, il est à coup sûr permis de chercher une preuve de leur importance ancienne.

Arrivé au point où nous le montre le conte astrologique, le titre de Mahâpurusha n'avait plus qu'un pas à faire pour perdre les derniers restes de sa valeur spéciale et se confondre avec le simple appellatif *mahâpurusha*, « un grand homme »; les textes buddhiques nous fourniraient plus d'un exemple de cet emploi vulgaire[4]. C'est là un destin commun à bien des termes mythologiques, à ceux-là mêmes

[1] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306-20.

[2] *Loc. cit.* p. 241 et suiv.

[3] Cf. *Voyages de Hiouen-Thsang*, I, 164.

[4] Le tableau de la création par l'Âdi-Buddha (ap. Burnouf, *Introduction*, p. 222) offrirait un exemple de la persistance parallèle des plus anciennes conceptions, s'il n'était plus plausible de le considérer comme un emprunt direct fait au brâhmanisme des Purâṇas.

qu'une insignifiance apparente ne condamne point à glisser plus rapidement sur cette pente de la décadence. L'illusion serait grande de transporter à leurs débuts, ou même aux époques moyennes de leur carrière, la physionomie effacée qui n'est que le dernier terme d'un rôle successivement amoindri. Le Mahâpurusha, Buddha ou Cakravartin, est bien le Nârâyaṇa[1], auquel le Lalita Vistara ne se fait pas faute d'assimiler directement le Docteur[2], ce Purusha dont le développement est encore assez saisissable pour que nous en puissions remonter, étape par étape, le cours presque entier. Il nous apparaît d'abord dans une condition manifestement voisine encore de ses premières origines; ses plus anciens caractères préparent déjà l'association qui, à la période suivante, sauve une partie tout au moins de son originalité et de sa vie légendaire. Un dernier document nous l'a montré bien déchu de sa pre-

[1] Les énumérations et les chiffres rattachés à Purusha par les Brâhmaṇas (*Ind. Stud.* IX, 18) ont pu fournir un prétexte à la fixation scholastique des lakshaṇas chez les buddhistes. — D'autre part, c'était une image bien naturelle de faire du Dieu suprême un roi sans rival. Cf. *Ath. V.* X, 7, 31; 39 : «Dès que l'Éternel fut né, il obtint une souveraineté qui jamais n'eut de supérieure», le «Skambha à qui les dieux apportent sans cesse un tribut infini». De ce dernier trait, M. Muir a rapproché *Ath. V.* X, 8, 15 : «Il est un grand Être au centre de la création; les chefs des royaumes lui apportent le tribut.» Comp. encore XIX, 45, 4.

[2] Cf. l'épithète *Nârâyaṇasthâmavat*, «doué de la force de Nârâyaṇa» (*Lalita Vistara*, 124, 18, 364, 11 al., p. 422, l. 18-9, où Çâkya est invincible comme Nârâyaṇa. «Nârâyaṇa iva durdharshaḥ». Cf. p. 392, l. 2, et surtout p. 247, l. 14, où le Buddha est «Nârâyaṇaâtmabhâiva».

mière grandeur, altéré, fractionné, localisé, tel enfin que le réalisme avisé du bon sens populaire modèle les héros du conte. Aucun de ces éléments n'est inutile pour l'intelligence du type qu'a conservé le buddhisme, et qu'il ne suffisait pas de rattacher par des comparaisons évidentes au personnage de l'épopée; si les plus récents expliquent et le tour général qu'a pris sa légende, et plus d'un détail qui y a été incorporé, les plus anciens donnent la clef de sa nature propre et de ses attributs dominants.

II.

Analyse des signes. — Le Kolâhala. — Les funérailles. — Conclusion.

Du minutieux examen auquel Burnouf a soumis plusieurs versions buddhiques des « signes », il ressort que les différences qui les séparent ne sont rien moins que profondes ou caractéristiques; il n'y a aucun éclaircissement à attendre de pareilles divergences, et l'unité fondamentale de toutes les listes ne saurait faire doute. Quant à la relation des deux catégories, l'une de trente-deux caractères principaux, l'autre de quatre-vingts signes secondaires, le nom même d'*anuvyañjana* assigne à celle-ci ou une moindre importance ou une date postérieure. Il est certain que bon nombre des traits qui y sont mentionnés tendent, par leur nature vaguement descriptive et toute impersonnelle, à confirmer cette induc-

tion (p. ex. les nos 23-9, 31-3); d'autres ne sont qu'un développement, un fractionnement en plusieurs épithètes d'un caractère unique dans la première liste (nos 18-20, comparés au dixième lakshaṇa; 53-8, comparés au huitième); les nouveautés n'y présentent point un intérêt appréciable (comme les nos 1-7, 34-5, 47); quelques-unes même (comme 12-16) semblent témoigner d'un certain abaissement des conceptions correspondantes dans les lakshaṇas. Ainsi, quoique tous les monuments[1] transmettent l'une et l'autre séries rapprochées sur un pied d'égalité complet, et qu'il n'y ait, par conséquent, aucune raison extérieure de les séparer dans l'examen; quoique certains signes secondaires aient conservé (p. ex. nos 19, 20, 80) des détails remarquables et certainement anciens, — il suffira néanmoins pour notre but de considérer d'un peu près les signes principaux, en y rattachant, à l'occasion, des traits de la seconde catégorie. Les descriptions parallèles des brâhmanes et des Jainas, ne visant pas à une précision dogmatique et n'ayant pas été fixées dans des nombres invariables, ne prêtent point à une plus ample comparaison d'ensemble. C'est par l'examen du détail que nous avons à démontrer comment les attributs principaux n'ont de sens et de valeur que par leur origine divine,

[1] Cependant la relation en vers du Lalita Vistara (où les parties versifiées ont un caractère particulièrement populaire, et par conséquent présentent un intérêt supérieur) ne parle que des trente-deux lakshaṇas, p. 124 et suiv.

comment l'interprétation symbolique en est à la fois nécessaire et pleinement satisfaisante, comment enfin, il est, grâce à elle, facile de les ramener à ces éléments mythologiques que nous avons précédemment reconnus comme essentiels à la personne du grand Purusha.

En vertu du premier lakshaṇa, le Mahâpurusha a, suivant Burnouf, « la tête couronnée d'une protubérance du crâne ». Il est certain que l'*ushṇisha* a eu, en effet, ce sens pour les buddhistes, à une certaine époque; la valeur propre du mot ne permet pas de le considérer comme primitif. Ce caractère ne se trouve que dans la liste buddhique. Toutefois, parmi les interprétations auxquelles il donne lieu, l'une[1] fait de l'ushṇisha une disposition particulière de la chevelure, ramenée sur le sommet de la tête; par là, nous sommes conduit à comparer ce trait avec l'épithète de « kapardin », appliquée à Purusha dans l'épopée[2]; et en effet, Çiva (*Mahâbhârata*, XIV, 195[3]) et Rudra (*Çatarudr. upan.* III, 1) reçoivent parfois l'épithète « ushṇishin », à côté et au lieu de leur qualification fort commune de « kapardin »; or ce dernier nom se retrouve, d'autre part, appliqué dans le Veda à un dieu de nature solaire, à Pûshan (*R. V.* IX, 67, 11)[4]. Étant donné le symbolisme habituel

[1] Ap. Burnouf, *Lotus*, p. 558 et suiv

[2] *Mahâbhârata*, XII, 13114.

[3] Ce passage a pour nous d'autant plus d'intérêt que le dieu y est décrit, par exemple, comme *tîkshṇadâm̃shṭra*, *vaiçvânaramukha* (v. 201), et rappelle ainsi plusieurs autres de nos lakshaṇas.

[4] Dans l'*Atharva V.* XV, 2, 1, 2; 3; 4, l'ushṇisha de Vrâtya, cé-

des cheveux et des poils chez les dieux de la lumière, la fonction de l'ushṇîsha, qui consiste à émettre des rayons assez puissants pour éclairer tous les mondes, tend à fortifier ce rapprochement avec le kaparda de Rudra-Çiva. En effet, suivant les Siamois[1], le Buddha a «sur la tête un *sirorot* (ou nimbe), semblable à une brillante couronne divine, à l'imitation de laquelle tous les rois de la terre ont fait des couronnes un insigne de la dignité royale.» A ce propos, M. Alabaster observe que les gloires des Siamois affectent, non pas la forme circulaire, comme en Occident, mais une forme pyramidale, sorte de flamme qui s'élève de plusieurs coudées au-dessus de la tête; à cette forme correspond exactement celle de la couronne royale, comme notre couronne à notre nimbe (p. 207). Or, le kaparda représente une figure extrêmement analogue[2], et l'ushṇîsha paraît, comme la coiffure royale, dans le râjasûya, où la remise au prince en est accompagnée d'une formule qui le rapproche clairement des phénomènes lumineux[3]. Si l'on considère que cette sorte de gloire, usitée chez les Siamois, l'est également dans l'Inde, et figure sur les monuments aussi

lébré comme Dieu suprême, est cité parmi ce que l'on pourrait appeler ses «trésors» et identifié avec le jour (ahar ushṇîshaṁ); mais il est difficile de démêler si cette particularité a son origine dans un prototype humain et réel (cf. *Ind. Stud.* II, 35) ou dans l'aspect mythologique de ce singulier personnage.

[1] Alabaster, *the Wheel of the Law*, p. 115.

[2] La forme d'une coquille, qui, agrandie, donne encore un symbole de la foudre dans la conque pañcajanya de Vishṇu.

[3] *Vâjas. Saṁh.* X, 8.

anciennement que les nimbes circulaires[1]; si l'on tient compte du rôle figuratif ou légendaire de l'apex lumineux dans la Perse et jusque dans l'antiquité gréco-romaine, on n'hésitera guère à reconnaître dans ce caractère comme une autre expression, au fond assez voisine de ce « prabhâmaṇḍala » qui, d'après le Mahâbhârata, enveloppe Nârâyaṇa. Certaines statues, dont parle Burnouf (p. 559), en ont fidèlement transmis la signification véritable; elle se manifeste jusque dans un texte, secondaire, à vrai dire, par sa date et par son origine[2], qui parle du Vijaya de l'ushṇîsha (comme l'Atharvan du Vijaya de la tête de Purusha, cf. ci-dessus) et en fait l'objet d'une enthousiaste adoration. Les épithètes védiques de *çobhanahanuman*, *hiraṇyaçipra*, appliquées soit à Indra, soit aux Maruts[3], montrent bien comment cette notion d'une splendeur éclatante se pouvait attacher, soit à la tête, soit à la coiffure des êtres divins[4]; et en ce qui touche spécialement le Mahâpurusha, l'Atharva Veda, en faisant sortir le feu du sommet de sa tête, en représentant le feu comme la tête de Skambha (I, 7, 19),

[1] Comp. par exemple, le Çiva des monnaies de Kadphises (Wilson, *Ariana Ant.* pl. X), tantôt à flamme conique, tantôt à tête radiée (cette dernière figure rappelle de très-près l'ushṇîsha).

[2] Inscription de Ken-yung-kwan, dans *Journ. of the Roy. As. Soc.* n. s. V, p. 20.

[3] Cf. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 83, 149.

[4] Cf. l'épithète des dieux : « maṇiratnacûḍasamalaṁkṛita ». *Lal. Vist.* 129, 18; 130, 7; et sur le maṇi de l'ushṇîsha, Beal, *op. cit.* 289, 413.

laisse clairement sentir la raison d'être particulière et les premières origines du présent attribut.

A l'*ûrṇâ* (quatrième lakshaṇa) appartient un rôle tout comparable à celui de l'ushṇisha, « rôle très-important dans les légendes et les sûtras du Nord ». De ce « cercle de poils laineux, blancs comme la neige ou l'argent, placés entre les sourcils » du Buddha, « s'échappent les rayons miraculeux qui vont éclairer le monde à de prodigieuses distances » (Burnouf, p. 563). Ce sont de même des « poils blancs, tournés vers la droite », qui forment sur la poitrine de Vishṇu ou Kṛishṇa le *çrîvatsa*[1], et Kṛishṇadâsa constate expressément (Weber, *loc. cit.*) l'identité essentielle du çrivatsa[2] et du kaustubha, que leur rapprochement sur la poitrine du dieu, pour ne point parler d'autres preuves, suffirait à établir. Mais le *svastika*, le *nandyâvarta*, le *vardhamâna*, que l'on se représentait aussi comme formés par des cheveux ou des poils, ne sont que des expressions différenciées du même symbole (comp. le huitième anuvyañjana), et les faits qui ont été signalés (Maṇi-Kaustubha), ou que nous aurons à signaler par la suite (Maṇi-Triçûla-Vardhamâna), établissent entre tous ces termes un lien de parenté étroit et précis. La signification reconnue pour le *maṇi* exprime indubitablement la valeur originelle de toutes ces autres marques, avec laquelle leur figure tra

[1] *Çabdakalpadr*, ap. Weber, *Krishṇajanmâshṭamî*, p. 272 n.

[2] Ce mot vient, je pense, de *çrîvat* (forme parallèle de *çrîmat*) + suff. *sa*, comme le védique *kutsa* vient de *kuvid* + *sa*.

ditionnelle (essentiellement la croix ou le trident) s'accorde au mieux. Ainsi l'on comprend comment le rayon parti de l'ûrṇâ a une voix, qui va, par exemple, porter l'effroi dans l'âme de Mâra le tentateur[1]; et c'est guidées sans doute par un souvenir obscur de la signification ancienne, que les listes attribuent aux poils de l'ûrṇâ, non point une teinte dorée, mais la couleur blanche de l'argent; une source chinoise dit «de la pierre de jade[2]», pierre d'un blanc verdâtre qui réveille bien l'image de la traînée blanche, livide, de l'éclair[3]. Quant à la place qu'occupe cette touffe de poils entre les sourcils du Mahâpurusha, nous trouvons qu'une importance exceptionnelle s'attache à cette partie du visage, désignée sous le nom d'*avimukta*[4]. La Jâbâla upanishad déclare que «l'avimukta, qui est le kurukshetra, le lieu du sacrifice des dieux, et le siége de Brahmâ pour tous les êtres,» a sa place «là où les sourcils se réunissent avec l'organe de l'odorat; c'est là la réunion du monde céleste et du [monde] le plus élevé; aussi, ceux qui connaissent Brahman révèrent-ils ce point de réunion[5].» Le Bhâgavata

[1] *Lalita Vist.* p. 376, ult.

[2] Préf. du *Si-yu-ki*, *Voyages de Hiouen-Thsang*, I, p. 33.

[3] Ceci rappelle d'une façon frappante le cheveux merveilleux de la nymphe Uttahagi, dans la légende de Célèbes citée par M. Kuhn, *Herabk. des F.* p. 89 : «Quand un jour Kasimbaha le lui arrache, un orage s'élève avec éclairs et tonnerre.»

[4] Par exemple, *Bhâgav. Gîtâ*, VIII, 10; cf. *Ind. Stud.* II, 14.

[5] Ap. *Ind. Stud.* II, 73-5. Cf. encore l'interprétation de «Vishṇos trîṇi padâni», comme signifiant «l'intervalle entre les sourcils», citée par le *Dictionnaire de Saint-Pétersbourg*, s. v. *pada*.

relie expressément à Purusha ces conceptions, quand il dit (II, 1, 30) : « L'intervalle qui sépare *ses* sourcils (de Purusha) est la demeure de Parameshṭhin », et il est clair, en effet, qu'un pareil mysticisme doit reposer nécessairement sur quelque vue ou tradition mythologique. Suivant le Mahâbhârata (XII, 12915, 13043, 13085), Rudra sort du front de Purusha; le Vishṇu Purâṇa [1], qui substitue Brahmâ à Purusha, nous dépeint « les trois mondes illuminés par les traînées de lumière que produit sa colère »; le dieu « fronce les sourcils, et de son front enflammé par la fureur s'échappe Rudra, égal en éclat au soleil de midi, Rudra au corps formidable, moitié homme et moitié femme [2]. » Au même ordre d'idées se rapporte, avec la naissance d'Athéné [3], la puissance attribuée par la poésie grecque aux sourcils froncés de Zeus, et par le Bhâgavata Purâṇa aux sourcils de Kṛishṇa « avec lesquels il balaye, en les agitant comme un rameau, le fardeau qui pesait sur la terre » (III, 2, 18). Je rappellerai encore le troisième œil de Çiva, s'ouvrant à l'endroit même où la description buddhique place l'*ûrṇâ* : Pârvatî s'est approchée de son époux, livré, sur les sommets de

[1] I, 7, 6 et suiv. cités ap. Muir, *Sanskr. Texts*, IX, 331.

[2] Comp. *Yama* et *Yamî* et l'explication de leur nature dans Kuhn, *Zeitsch. f. vergl. Sprachf.* I, 449 et suiv.

[3] Cf. Max Müller, *Lect. on the Sc. of lang.* II (1re éd.), p. 503. Mais, depuis, la dissertation de M. Benfey, Τριτωνὶς Ἀθάνα, a élevé au-dessus de toute contestation la nature primitive d'Athéné comme nom de l'éclair. — Cf. du reste Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 17.

l'Himâlaya, à la méditation et aux austérités; en se jouant, elle lui couvre les yeux de ses mains; — les vapeurs de l'atmosphère obscurcissent le soleil, conçu comme l'œil du Dieu suprême; — l'obscurité et le trouble envahissent le monde, quand soudain « une flamme grande, éclatante, jaillit du front [de Çiva], et un troisième œil[1] lui vint, resplendissant comme le soleil, » qui mit à néant l'Himavat avec tous les êtres qu'il abritait; — le dieu, un instant éclipsé, sillonne d'*éclairs* les montagnes de nuées, les fend, les disperse, et reparaît dans sa splendeur (*Mahâbhârata*, XIII, 6360 et suiv.).

Burnouf (p. 562) et, après lui, M. Weber[2] se sont étonnés de rencontrer dans une description du Buddha des signes (laksh. n° 2, anuv. 72-80) relatifs aux cheveux, et de voir des statues en reproduire fidèlement les particularités. Les préceptes de la discipline sont ici sans application; le vrai caractère du Mahâpurusha reconnu, la difficulté se résout d'elle-même : il a les cheveux « d'un noir foncé », au même titre que Kṛishṇa ou Arjuna (Burnouf, *loc. cit.*); cette similitude, l'emploi typique de l'épithète *dakshiṇâvarta*, semblent même revendiquer pour ce trait une valeur symbolique précise (cf. ci-

[1] Comp. l'œil des Cyclopes et des Râkshasas au milieu du front (Kuhn, *Herabk. des Feuers*, p. 68), et sur l'œil unique des démons de l'orage, cf. Schwartz, *Urspr. der Myth.* p. 268 et suiv. Quant à la forme de l'*œil* prise ainsi par la foudre, cf. les « sangliers aux yeux d'or (hiraṇyacakrân), aux dents de fer (ayodâṁshtrân) ». (*R. V.* I, 18, 5).

[2] A propos de Mahâvîra, *Bhagavatî*, p. 311.

dessous), et leur couleur sombre, les épithètes qui la comparent, ainsi qu'il est habituel pour le nuage, aux reflets du collyre et du cou du paon, les emblèmes du svastika, etc., qu'ils sont censés figurer, autorisent peut-être à reconnaître dans ce détail la même intention que dans le vers du Bhâgavata qui fait des nuages la chevelure de Purusha (II, 6, 5). D'après l'hymne du Ṛig (X, 90, 13), la tête de Purusha est le ciel; ailleurs, c'est Agni qui est appelé « La tête du ciel[1] » (mûrdhan divaḥ, p. ex. *R. V.* VI, 7, 1, et souvent). De pareils rapprochements expliquent tout le secret de ces images.

Suivant le Bhâgavata Purâṇa (II, 1, 29), « la bouche de Purusha est le feu enflammé » (mukham agnir iddhaḥ), et ce trait doit être rapproché de vers comme II, 6, 1, qui déclare que « de la langue de Purusha s'élèvent la nourriture des dieux, celle des pitṛis et celle des hommes », et rapproché de III, 16, 8, où Bhagavat enseigne que « par la bouche du feu il dévore l'offrande du sacrifice ». Ce n'est pas là une imagination moderne, ainsi que le prouve le vers parfaitement clair (v. 7) de l'hymne de l'Atharva Veda traduit plus haut; d'autre part, le Çatapatha Brâhmaṇa (II, 2, 4, 1) montre Prajâpati produisant Agni de sa bouche[2]. Et, en effet, l'épi-

[1] Dans la description Jaina de Mahâvîra, « l'extrémité de ses cheveux est brillante comme l'or en fusion », ce qui rappelle les épithètes *çocishkeça*, *harikeça*, données à Agni. — Cf. Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 306.

[2] D'après *Vâjas. Saṁh.* XXIX, 11, Agni grandit par le *tapas* de Prajâpati.

thète védique des dieux « agnijihva » était naturellement sortie de la comparaison des flammes avec les langues d'Agni, combinée avec sa fonction d'intermédiaire entre les hommes et les immortels[1]. Tel est aussi le sens véritable du douzième lakshaṇa (prabhûtatanujihva), qu'il faut, je pense, contrairement à l'opinion de Burnouf (p. 567), traduire : « il a la langue longue (non pas large) et mince (ou effilée) ». C'est ce que prouvent, non-seulement le passage correspondant de Varâhamihira[2], mais surtout la description des Siamois[3]. D'après eux, la langue du Mahâpurusha est « douce et flexible, assez longue pour atteindre son front »; et l'authenticité de cette description est garantie par la peinture des Çvetas Purushas, qui « de leur langue lèchent tout leur visage semblable au soleil »[4] (*Mahâbhârata*, II, 12706). Nous avons vu déjà toute une assemblée de buddhas célestes et terrestres élevant jusqu'au ciel leur langue et en émettant mille rayons lumineux[5]; en même temps que cette peinture, s'ex-

[1] Soit par une application plus directe de sa splendeur, soit en raison de sa parenté étroite avec Agni (au triple siége, terrestre, atmosphérique et céleste), Savitṛi est appelé *sujihva*, *mandrajihva*, comme Agni lui-même. Citat. ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, 162.

[2] « Jihvâ.... dîrghâ.... çlakshṇâ ». *Bṛih. Saṁh.* LXVIII, 53.

[3] Alabaster, *op. cit.* p. 115. Cf. Hardy, 27e laksh. p. 369.

[4] La flamme est elle-même le visage (anika) d'Agni, dans le langage védique : la langue et le visage sont ainsi expressions adéquates et se confondent.

[5] On peut comparer la langue de Bali (c'est-à-dire, dans l'espèce, le feu *de l'éclair*) avec laquelle il atteint aux dix points de l'espace. *Bhâgav. Pur.* VIII, 15, 26.

pliquent le dix-neuvième anuvyañjana et la couleur « cuivrée » de la langue du Buddha. Ce point reconnu jette une lumière nouvelle sur toute une série de signes.

Les septième, huitième et neuvième lakshaṇas attribuent au Mahâpurusha « quarante dents égales, sans interstices, et parfaitement blanches ». Il en faut rapprocher les anuvyañjanas 49-51, d'après lesquels il a les « canines arrondies, pointues et régulières ». Les nombres nous avertissent d'abord de ne pas prendre la description en un sens trop littéral, d'autant plus que le trait se retrouve, dépassé, dans la liste siamoise, qui parle de quarante dents en haut, autant en bas, plus quatre canines [1], et aussi dans le portrait des hommes du Çvetadvîpa, qui sont munis de « soixante dents blanches et de huit canines » (*Mahâbhârata*, *loc. cit.*). Cette exagération [2] ne peut avoir d'autre but que de signaler la force des dents du personnage, et ne doit s'isoler ni de « la mâchoire de lion », ni même du « goût excellent », qui constituent le treizième et le onzième lakshaṇa. Dans le dernier cas, c'est surtout la puissance d'un goût merveilleusement actif qu'il faut entendre, comme le prouve ce commentaire siamois : le Buddha « a environ sept mille nerfs du goût convergeant à l'entrée de la gorge, au moyen desquels, au moment où la nourriture dépasse l'extrémité de

[1] Alabaster, *loc. cit.*

[2] Elle a disparu tout naturellement chez Varâhamihira (LXXIII, 52), qui ne pouvait aller aussi loin dans l'invraisemblance.

sa langue, il éprouve la sensation du goût dans son corps entier[1]. » Le détail final est d'autant plus significatif qu'il paraît plus opposé à la mission particulière et au caractère propre du saint personnage. Il n'en est pas de même si on l'applique à Agni, dont les poëtes védiques marquent l'avidité par les images les plus énergiques et les plus multipliées, et qui, lui, éprouve, en effet, dans tout son corps de flammes, le goût du beurre sacré et des libations. Il est tout simple qu'il ait beaucoup de dents, comme il a beaucoup de langues, comme il a mille yeux; ses dents sont brillantes, elles sont d'or ou de fer[2]; sa mâchoire est vigoureuse (*tigmajambha*[3], etc.), et se peut d'autant mieux appeler une « mâchoire de lion » qu'il rugit comme le lion (*Ṛig Veda*, III, 2, 11), qu'il est, à sa naissance, et sous le nom de Tvashṭṛi, appelé « le lion » ou comparé à un lion (*Ṛig Veda*, I, 95, 5; III, 9, 4, al.); mais l'idée de force et de voracité est sans doute ici le point essentiel et le véritable motif de la comparaison (cf. la substitution de la « mâchoire du tigre » dans la description de Varâhamihira, LXIX, 14). S'il était encore besoin d'une preuve plus directe de la relation étroite qui unit ces différents traits et de leur vraie origine, on la trouverait dans l'expression du Bhâgavata, qui,

[1] Cf. la glose pâlie citée par Burnouf, p. 567, et le vingt et unième lakshaṇa, ap. Hardy, *Man. of Budh.* p. 369.

[2] *Çucidant, hiraṇyadant, ayodaṁshṭra.* Citat. ap. Muir, *Sanskrit Texts*, V, 212, etc.

[3] La même image est transportée à Savitṛi, l'Agni céleste, quand il reçoit l'épithète *ayohanu* (*Ṛig V.* VI, 91, 4).

après avoir déclaré que le feu est la bouche de Purusha, ajoute (v. 30) : « Rasa eva jihvâ, — sa langue n'est que goût ». Il n'est point jusqu'à l'épithète *avirala*, « sans interstices », qui ne paraisse un ressouvenir de ces dents d'Agni, qui, bien que s'élevant en flammes aiguës, ne forment à la base qu'une seule masse, dont il n'est pas possible de distinguer ni d'isoler les éléments.

Il serait naturel de penser, *a priori*, que la voix du Mahâpurusha doit se rattacher au même ordre de symboles; et l'hymne de l'Atharvan (v. 17) confirme d'abord cette présomption. Dans les listes, elle est comparée (dixième lakshaṇa) à la voix de Brahmâ (brahmasvara) ou à la voix du passereau (kalaviṅkaghoshasvara); à quoi viennent s'ajouter les anuvyañjanas 18 et 20 : d'après le premier, « le son de sa voix n'est pas trop élevé », ce qui n'empêche pas que « sa voix douce et belle » n'ait « le son du cri de l'éléphant ou du nuage qui tonne ». Malgré les doutes émis par M. Fausböll [1] sur le sens précis de « brahma » dans le pâli *brahmassara*, la forme *brahmasvara* prouve sans conteste que, dans cette locution, « brahma » représente bien le substantif, un pareil adjectif étant inconnu du sanskrit [2]. Les

[1] *Ten Jâtakas*, p. 97.

[2] Même en pâli, l'emploi adjectif de ce mot semble secondaire et peut être purement scholastique. Des deux passages cités par M. Fausböll où la disjonction et l'accord de *brahma* et du substantif prouvent positivement un pareil emploi, l'un n'est qu'une résolution fautive de *brahmavihâra* (cf. Childers, *Pâli Dict.* sub v.); il en doit être de même du second exemple, où, n'était le besoin du vers, nous

passages explicatifs cités tant par Burnouf (p. 566) que par M. Fausböll (*loc. cit.*) n'ajoutent rien à ces données; nous n'avons rien non plus à apprendre des huit caractères que les commentateurs buddhiques distinguent dans cette voix (aṭṭhaṅgasamannâgata). Brahmâ passe, dans l'épopée et les Purâṇas, pour posséder une voix claire et harmonieuse[1]; si l'on se souvient de ces *mahâbrahmaghoshâḥ*, « invisibles, profonds, qui se font entendre dans l'espace », suivant le Lalita Vistara (98, 4), on s'explique la traduction « the highest voice », donnée de *brahmassara* par M. d'Alwis (cité ap. Fausböll, *loc. cit.*), et l'on est ramené à l'épithète du vingtième anuvyañjana « abhistanitameghasvara » ou « meghagarjitaghosha », d'autant plus que les Purushas du Mahâbhârata sont qualifiés d'un terme exactement comparable, « meghaughaninâdâḥ » (XII, 12705). Cette voix de tonnerre s'accorde pourtant assez mal

aurions sûrement « brahmanidhi », trésor de piété, de prière. Une fois introduit, cet usage a pu s'étendre à des expressions dans lesquelles il n'était pas auparavant usité comme substantif et premier membre de composition. Les scholiastes, en l'expliquant par *seṭṭha, ariya*, dans des cas où il est sans aucun doute substantif, au moins primitivement, montrent comment a pu se faire cette transition (Fausböll, *loc. cit.* Childers, s. v. *brahmavihâra*). Il est possible, du reste, que le sanskrit *brâhma* ait eu dans cette confusion une part d'influence, bien que le pâli ait conservé la longue dans *brâhmaṇa*. *R. V.* I, 164, 35 : « Brahmâyaṁ vâcaḥ paramaṁ vyoma ».

[1] Cf., pour ne citer qu'un exemple, *Bhâgav. Pur.* III, 15, 11, où « il charme tous les dieux par sa belle voix » (devân prîṇan rucirayâ girâ).

avec « la voix de passereau[1] ». Le kalaviṅka parait dans une légende des Brâhmaṇas : Viçvarûpa, fils de Tvashṭri et, comme lui, une expression particulière d'Agni, a trois têtes[2]; purohita des dieux, il a secrètement attribué aux Asuras une part du sacrifice; Indra saisit son tonnerre et tranche son triple chef; l'un, le *somapâna* (action de boire le soma) devint gelinotte (kapiñjala); l'autre, le *surâpâna* (action de boire le vin — surâ), kalaviṅka, le troisième, l'*annâdana* (action de consommer l'offrande), perdrix (tittiri)[3]. Ce conte présente le feu du sacrifice en relation avec des oiseaux, notamment avec le kalaviṅka; il rappelle le vers védique d'après lequel (*Ṛig Veda*, X, 91, 2) Agni habite dans tous les bois comme l'oiseau *takvavî*, et où cette comparaison (à en juger par l'autre vers où ce nom reparaît, I, 151, 5) doit s'expliquer surtout par l'assimilation du chant de l'oiseau avec le crépitement du feu[4]. Ailleurs, ce sont les adorateurs, qui, pour leurs chants empressés et mélodieux, sont comparés à des oiseaux[5]. D'autre part, le sens principal de « brahmaghosha » ou, ce qui revient au même, de « brahmasvara, » est, dans l'épopée, le « bruit des rites, le

[1] Les jeux étymologiques du *Lal. Vist.* 357, 18, sont pour nous sans valeur.

[2] Comp. Agni *trimûrdhan* (*R. V.* I, 146, 1) et ses trois langues, ses trois corps, etc. *R. V.* III, 20, 2.

[3] *Taitt. Saṁh.* II, 5, 1, 1-2; cf. *Çatap. Br.* I, 6, 3, 1-5. *Kâth.* ap. *Ind. Stud.* III, 464.

[4] Cf. Bṛihaspati *Çucikranda*, « à la voix claire ». *R. V.* VII, 97, 5.

[5] Benfey. *Sâma V. Gloss.* s. v. *vî.*

son de la prière ». Personne ne doutera qu'à cet emploi ne remontent la raison et l'origine de la belle voix attribuée tant à Brahmâ qu'au Mahâpurusha (*A. V.* X, 7, 20). Mais à ce premier élément en est mêlé un autre, cette grande voix du tonnerre qui revenait aussi de droit à Purusha (« stanayitnus te vâk prajâpate », *A. V.* IX, 1, 10), et qui, d'ailleurs, combinée et associée avec la voix de l'hymne[1], reparaît toujours de même comme un des deux points d'appui du rôle mystique et spéculatif de Vâc. L'emphase avec laquelle les vieux poëtes s'étaient accoutumés à célébrer la voix mugissante d'Agni fournissait à cette fusion un prétexte entre plusieurs autres : car Agni a la voix de l'océan, la voix du tonnerre; il hennit comme un cheval, mugit comme un taureau, etc., et son retentissement se confond, d'ailleurs, par une pente naturelle, avec les sons de l'hymne qui l'encouragent et l'accompagnent. On ne s'arrêta guère dans le luxe des métaphores : Varâhamihira parle de la voix de l'éléphant, du taureau, du char, de la vague, du tambour, du tambourin, du lion, du nuage, de l'âne[2]; et l'inanité d'indications de ce genre pour le but éminemment pratique qu'il a en vue témoigne encore de la source différente et supérieure à laquelle elles remontent en dernière analyse.

[1] Cf. par exemple Roth, *Ztsch. d. D. Morg. Ges.* I, 74. — « Âpomayi vâc », dit une çruti ap. Mahidh. in *Vâj. Saṁh.* X, 6. On peut à ce sujet comparer les observations de M. M. Bréal, *le Mythe d'Œdipe*, dans la *Revue arch.* 1863, t. II, p. 207.

[2] *Bṛihat Saṁh.* LXVIII, 95.

La description en vers du Buddha enfant, dans le Lalita Vistara (126, 9), attache un prix tout particulier à ses pieds brillants et aux roues resplendissantes qui les ornent (trente et unième lakshaṇa). Nous avons vu aussi quelle valeur le même caractère prend dans le Vishṇu Purâṇa; il ne pouvait manquer dans la description épique. Le début de l'hymne à Purusha dans le Ṛig le peint avec mille yeux et mille pieds : la première épithète fait allusion au caractère lumineux du personnage, puisqu'elle accompagne habituellement le nom d'Agni; il n'en est pas autrement de la seconde, qui marque les *rayons* innombrables du dieu solaire. Cette conception des rayons comme des pieds du dieu perpétuellement en marche à travers l'espace s'impose aisément à l'imagination (cf. *R. V.* X, 81, 3 : «Sûrya viçvataspâd»; *A. V.* VII, 41, 2, etc.); elle se relie, en tout cas, à la légende des trois pas de Vishṇu, et elle était devenue si familière à l'esprit indien, que *pâda* en a conservé le double sens de «pied» et de «rayon». Aussi, ne nous étonnerons-nous point de voir, par exemple, le feu qui s'échappe de la *bouche* (cf. ci-dessus) de Kṛishṇa-Vishṇu revenir, l'œuvre de destruction une fois accomplie, aux *pieds* du dieu [1]; la même idée s'exprime dans les peintures de Nârâyaṇa ramenant dans sa bouche

[1] *Mahâbhârata*, XIII, 6303-6. Le même trait est appliqué au Buddha. Voyez Wassiljew, *der Buddhismus*, p. 172. Comparez, dans la mythologie scandinave, Miölnir, le marteau de Thôr, qui, lancé par son maître, revient de lui-même entre ses mains.

le bout d'un de ses pieds[1]. Là est le motif de l'importance spéciale que l'adoration des pieds de Vishṇu prend aux yeux de ses sectateurs[2], et qui se retrouve, appliquée au Buddha, non-seulement dans les textes[3], mais surtout dans le culte et les représentations figurées. Il n'était guère possible d'indiquer ce caractère plus clairement que par les «roues belles, lumineuses, blanches, à mille rais, avec une jante et un moyeu», inscrits sous les pieds de Purusha. C'est le propre cakra, à mille rais, de Vishṇu, un des emblèmes les plus antiques et les plus populaires du soleil. Si l'on en est venu par la suite à multiplier sans mesure ces signes prétendus dans les combinaisons diverses du Çrîpâda, la réserve des descriptions les plus anciennes démontre que c'est l'effet d'exagérations certainement postérieures. Cette roue inscrite dans le pied de Purusha peut même paraître issue d'une conception du soleil considéré directement comme le pied du dieu lumineux. Une pareille image se dérive sans effort du mythe des trois pas; elle rendrait compte du nom d'Aja Ekapâd. Les commentateurs le rapportent au dieu solaire; et si cette application est plus que douteuse pour certains passages[4], elle paraît, dans

[1] Par exemple, dans Moor, *Hindu Panth.* édit. de Londres, 1861, pl. XX.

[2] Cf. par ex. *Bhâgav. Pur.* VIII, 21, 3; I. 5, 47, 19; 9. 36; 12, 4, etc.

[3] Cf. Sp. Hardy, *Man. of. Budh.* p. 203-4.

[4] Cf. Roth, *Erläuter. zum Nir.* p. 166.

d'autres[1], presque irrécusable. Ce pied unique formerait avec la roue unique du char solaire (*Ṛig Veda*, I, 164, 2) un parallélisme frappant. Cette hypothèse expliquerait du même coup le huitième anuvyañjana : « gûḍhagulphaḥ — il a la cheville cachée, couverte », dont les Siamois[2] donnent un commentaire que son étrangeté même recommande[3] : d'après eux, les pieds du Mahâpurusha ne sont pas attachés à la cheville selon le mode ordinaire; la cheville s'élève au milieu du pied; elle est formée de telle sorte que, sans prendre la peine de remuer les pieds, il peut « tourner son corps tout entier ». Ailleurs, en revanche, on trouve que le Buddha, comme le Cakravartin, est caractérisé par une formation particulière du cou qui l'oblige à se tourner tout entier pour voir un objet qui ne lui fait point face directement[4]. Ces deux traits, plus connexes qu'ils n'en ont l'apparence, sont seulement intelligibles si l'on admet que, comme dans un cas la tête, dans l'autre le pied du Mahâpurusha signifie le disque solaire; ils exprimeraient par une image populaire que le soleil (le pied de Purusha) apparaît toujours dans la même position au ciel, où que le dieu tourne ses regards; que

[1] Comme *Ath. V.* XIII, 1, 6; XIX, 11, 3. Cf. aussi Roth, *loc. cit.* in XII, 29, p. 165.

[2] Alabaster, *op. cit.* p. 113.

[3] Comparez aussi le troisième lakshaṇa d'après Hardy, *Manual of Budhism* : « ses chevilles sont comme des globes d'or » (*like balls of gold*), p. 368.

[4] Turnour, J. *of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1003 n.

le soleil (le visage de Purusha[1]) ne se montre jamais (à la différence de la lune) que de face, et ne peut prendre une position nouvelle que par son évolution complète autour de la terre pendant la nuit.

Quoi qu'il en soit de ce point particulier, la nature solaire « des pieds de Purusha » ne saurait être douteuse[2]. Elle semanifeste encore dans la description de Mahâvîra, qui nous le représente « reposant ses pieds sur neuf lotus d'or, apportés par les Devas[3] ». Le lotus est bien connu comme symbole lumineux, et nous le retrouvons dans une peinture du Lalita Vistara fort importante pour bien juger des *signes* en question. Çâkya, après avoir renoncé aux austérités, avoir repris de la nourriture et s'être baigné dans la Nairañjanâ, se met en route pour le Bodhidruma[4], « pour la victoire (vijayâya), de cette marche qui est la marche des grands Purushas ». Cette « gati[5] » reçoit un grand nombre d'épithètes, dont plusieurs sont toutes morales et font allusion à la prochaine défaite de Mâra; d'autres, très-géné-

[1] Son cou est comparé à « un tambour d'or » par le 20e lakshaṇa, d'après Hardy (p. 369). Voy. aussi Bigandet, *Life of Gaud.* p. 286.

[2] Cf. encore Kṛishṇa triomphant du serpent Kâliya en posant ses *pieds* sur la tête du monstre. *Vishṇu Purana* de Wilson, édit. Hall, IV, 291.

[3] Weber, *Bhagavatî*, p. 307. — Le nombre « neuf » représente sans doute les sept planètes, avec Râhu et Ketu ; rien ne force à le regarder comme ancien, encore moins comme primitif.

[4] *Lalita Vist.* ch. XIX, init. p. 340.

[5] C'est proprement « la marche » ; mais on ne peut échapper à des incorrections qu'en traduisant tour à tour par *marche* et par *voie*.

rales et vagues; quelques-unes sont plus caractéristiques. Elle est «fermement établie» (susaṁsthitâ); c'est «la voie du roi Meru, la voie parfaitement droite, la marche que rien ne trouble ni ne retarde, la voie immuable, sans obstacle, la voie visible, la voie facile (salîlagati), la voie sans tache, brillante, la voie de Nârâyaṇa, la voie qui ne touche pas la surface de la terre[1], la marche des pieds sous la plante desquels brille la roue à mille rais[2], la marche [des pieds] aux ongles rouges comme le cuivre, aux doigts réunis par un réseau, la marche qui fait retentir la surface de la terre, la voie qui touche au roi des montagnes, la marche des pieds qui nivellent les relèvements et les dépressions[3], la marche qui amène le bonheur en répandant sur les créatures les rayons de lumière qui partent des mains réunies par une membrane[4], la voie où les

[1] C'est la *divyagati* de Vishṇu, *Bhâg. Pur.* VIII, 18, 12.

[2] Le texte porte «sahasrâracakradharaṇitalacitragatiḥ» (l. 10); *dharaṇî* (que du reste le traducteur tibétain paraît avoir eu de même sous les yeux) me semble une addition fautive, amenée par la présence, dans deux épithètes voisines, de la locution *dharaṇîtala*; avec ce mot, une construction régulière du composé devient impossible; si on le supprime, ce terme correspond simplement au 31e lakshaṇa, comme les mots suivants à d'autres signes. Cf. du reste les diverses descriptions de ce caractère dans Burnouf (p. 575), d'après lesquelles on attendrait° cakracaraṇatala° ou° krapâdatala°.

[3] «Utkûlanikûlasamakaracaraṇagatiḥ» — *samakara* pour *samîkara*, comme il arrive souvent dans le sanskrit buddhique. Il est permis de chercher dans une expression de ce genre (*samakara* pris comme *samahasta*) l'origine de la description du Dharmasaṁgraha, justement écartée par Burnouf (p. 575, n° 32).

[4] Il faut corriger *jâlâkara*° en *jâlakara*°.

pieds se posent sur des lotus sans tache.....» Malgré le pluriel, «les Mahâpurushas», malgré ce mélange de notions morales que plus d'une fois nous constaterons par la suite, cette voie est bien *la Voie de Nârâyaṇa*, la voie qui, bien au-dessus de la terre, domine même les *montagnes* de l'atmosphère, celle que parcourt le Purusha-Cakravartin dans sa conquête de chaque jour; ce sont les «chemins faciles et sans poussière[1]» que le soleil suit au ciel, le chemin sans obstacle que prépare Varuṇa (*Ṛig Veda*, I, 24, 8; VII, 87, 1) à sa course toujours régulière. Cette vérification, superflue peut-être, à coup sûr décisive, des interprétations précédentes, prépare et facilite dans le détail l'explication de quelques autres signes de même origine.

Les pieds du Mahâpurusha ont, d'après cette description, l'étrange vertu d'aplanir sur la terre les relèvements, de combler les dépressions; c'est bien ce qu'exprime plus au long le commentateur pâli cité par Burnouf (p. 576); au contraire, la traduction littérale du trente-deuxième lakshaṇa n'aboutit qu'à lui donner des pieds plats. Si défectueuse que soit, dans son extrême concision, la formule du «signe», il ne peut y avoir de doute sur ce point, que l'intention première est de représenter beaucoup moins la forme des pieds que leur action merveilleuse sur le monde. C'est l'expression imagée des rayons lumineux qui, sans peine et sans

[1] Cf. plus haut; cf. encore *Taitt. Saṁh.* VII, 7, 24; *Ath. V.* XIII, 2, 14; etc.

effort, se posent également dans les profondeurs et sur les cimes, qui, d'un pas toujours sûr, vont visiter les vallées et les monts. «Tout, pour ces pieds, devient un bon chemin»; «ils ne sont pas souillés par la poussière», et les aspérités qu'ils rencontrent ne gênent ni ne troublent la marche éternellement fixe et régulière du Mahâpurusha. Ainsi, dans les hymnes védiques, Savitṛi s'avance «en détruisant tous les obstacles» ou, littéralement, les «mauvais chemins» (viçvâ duritâni bâdhamânaḥ, *Ṛig Veda*, I, 35, 3); ainsi, «pour Indra les plus hautes montagnes sont des plaines; il trouve le fond de n'importe quel abîme» (*Ṛig Veda*, VI, 24, 8). On pourrait douter si le dixième anuvyañjana (avishamasamapâdaḥ) n'est pas une simple répétition de ce lakshaṇa, *vishama* s'appliquant plus ordinairement à l'inégalité d'une surface qui n'est point plane qu'à l'inégalité de deux longueurs différentes; peut-être est-il pourtant préférable de le rapprocher de cette particularité, signalée par les Siamois, en vertu de laquelle tous les doigts des pieds du Buddha sont d'égale longueur[1], ce qui n'est manifestement qu'une autre façon d'exprimer l'idée que nous trouvons dans le trente-deuxième lakshaṇa. De même encore, à l'instar du soleil, le Purusha «marche et «se tourne vers la droite» (anuvy. 43), c'est-à-dire bien plutôt «vers le midi» (dakshiṇâ), comme le prouve la comparaison du Bhâg. Pur. (IV, 16, 20).

[1] Alabaster, p. 113.

Le même caractère reparaît, avec la même confusion et dans le vingt-deuxième signe principal et dans certaines descriptions du svastika de Vishṇu-Kṛishṇa, attestant par là son passé plus significatif[1].

Les mains, autant ou plus que les pieds, sont, dans l'Inde, une image des rayons; *kara* a le double sens de *main* et de *rayon*, comme *páda* signifie *rayon* et *pied* tout ensemble. Le Savitṛi védique a de belles mains, des mains d'or[2]. Il faut se souvenir de ce symbolisme pour comprendre le rapprochement du trentième signe : «jâlâṅgulihastapâdaḥ». Burnouf (p. 574) l'a traduit : «les doigts de ses pieds et de ses mains sont marqués de réseaux, de lignes en forme de réseaux», refusant de se rallier à une traduction : «Il a les doigts reliés par une membrane», «qui fait passer le Buddha dans la classe des palmipèdes». Néanmoins, la version tibétaine (de même Ssanang Setsen, p. 21) a certainement raison contre lui, et aussi le Dictionnaire de Pétersbourg, quand il donne une signification analogue à l'épithète «jâlapâdabhuja», qui, appliquée à Nara et Nârâyaṇa (*Mahâbhârata*, XII, 13339)[3], constitue un des liens les plus apparents de ces Mahâpurushas avec le type buddhique. Pour ce qui est de l'exception philologique soulevée par

[1] Cf. *Ath. V.* IV, 14, 7 : «Dakshiṇasyâm̃ diçi dakshiṇam̃ dhehi pârçvam̃ (d'Aja)», et X, 5, 37 : «Sûryasyâvṛitam̃ dakshiṇâm̃».

[2] On peut comparer à ce sujet quelques remarques de M. Kuhn, *Zeitschr. für vergl. Sprachf.* I, 536.

[3] Il est vrai que, par un reste de timidité très-explicable, les auteurs ne parlent que d'un «Ansatz zur Schwimmhaut».

Burnouf, relativement au sens de *jâla*, elle tombe d'elle-même, puisque *jâlapâda* a effectivement le sens de *palmipède*. Serait-ce bien d'ailleurs sous les doigts et non sous la paume de la main ou sous la plante des pieds, que l'imagination aurait pu placer ces lignes fatidiques? Enfin, il faut prendre garde à l'autre expression du signe, « *jâlabaddha* hastapâda », qui ne se peut sans violence traduire autrement que: « dont les [doigts des] pieds et les [doigts des] mains sont *attachés par une membrane* ». C'est ce qu'expriment les Siamois quand ils disent que « les doigts du Buddha sont si rapprochés l'un de l'autre, que pas une goutte d'eau ne saurait pénétrer dans l'intervalle »; en d'autres termes, ses doigts, comme ses dents, sont « avirala ». J'ajoute qu'ils le sont pour la même raison : si ses dents sont le feu, ses pieds et ses mains sont les rayons, intimement reliés et formant un « réseau précieux ». De là la lumière que « ses mains, reliées par une membrane, répandent sur les créatures[1] »; de là l'étroite relation où ses *mains* sont mises avec sa *marche*, dans la description à laquelle cette épithète est empruntée. Que *jâla* ait pu aisément se prêter à un pareil emploi métaphorique, des expressions comme « raçmijâla » pour marquer un « réseau de rayons » le démontrent suffisamment[2]. Mais, à l'exemple de tous les termes mythologiques, le mot *jâla*, rapproché de *pâda*, perdit sa valeur première, et imprima à toute l'expression un ca-

[1] Cf. plus haut la Mahâpurusha-gati.

[2] *Lal. Vist.* p. 499, l. 17.

ractère nouveau d'étrangeté. Il faut dire pourtant que le nom de Haṁsa appliqué au suprême Purusha pouvait encourager ces confusions, et que la présence de symboles tout analogues dans les mythologies congénères[1] ne permet guère de voir ici un jeu isolé de la fantaisie et du hasard.

La légende, à côté de la « marche du Mahâpurusha », connaît aussi le « regard du Mahâpurusha » (mahâpurushâvalokitaṁ). A la fin d'une description qui, incontestablement, assimile le Bodhisattva au dieu solaire et l'entoure de tous les attributs lumineux, description à laquelle nous ramènera la suite de ces remarques, le Lalita Vistara (p. 96, l. 3) nous le montre assis sur un lotus merveilleux et considérant toutes les régions du ciel : « il regarde les quatre régions, il les regarde du regard du lion[2], du regard de Mahâpurusha ». C'est le regard de l'œil solaire s'étendant à l'espace tout entier. On peut s'étonner qu'à une conception de ce genre ne corresponde pas une description plus caractérisée des yeux du héros. Le sixième lakshaṇa et les anuvyañjanas 53-38 les décrivent du moins comme « noirs, grands, beaux, semblables au lotus[3] », et ce sont autant d'épithètes habituellement prodiguées aux yeux de Vishṇu ou de Kṛishṇa. Ce fait démontre d'ailleurs

[1] Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 217 et suiv.

[2] Cf. la qualification de « siṁha », le lion, appliquée à Nârâyaṇa, *Mahâbhâr.* XII, 12881.

[3] D'après le 30ᵉ lakshaṇa, ap. Hardy (p. 369) : « Ils sont *ronds*, comme ceux d'un veau nouveau-né ».

qu'il n'y a pas de conclusions à tirer de l'apparent réalisme de plusieurs traits, qu'il n'y faut point voir une objection contre l'origine supérieure du personnage, et qu'ils peuvent, en plus d'un cas, couvrir des conceptions qui ne sont rien moins qu'historiques ni humaines.

Ainsi, la plupart des anuvyañjanas sont vaguement et inutilement descriptifs, même pour des parties du corps, comme les doigts[1], les dents, dont la valeur symbolique est abondamment prouvée. Ces bras qui descendent naturellement jusqu'à la hauteur des genoux (dix-huitième lakshaṇa) conviennent au mieux au Mahâpurusha, et il est permis de penser qu'ils ont été introduits dans sa description par une conscience encore vivante du sens de ces longs bras avec lesquels Savitṛi atteint jusqu'aux limites du ciel[2]. Il est clair pourtant que ce caractère, en dépit de ses origines mythologiques, a été trop communément attribué, dans l'Inde, à tous les héros pour conserver, dans le cas présent, la valeur d'un témoignage indépendant; il profite de la lumière fournie par d'autres traits plus qu'il n'est lui-même instructif. Les « longs doigts des pieds » du vingt-

[1] Rem. cependant les ongles rouges et cuivrés et les doigts effilés des anuv. 2 et 6, qui correspondent bien à la donnée primitive, encore que le premier caractère ne soit pas du tout spécial à notre personnage. On peut signaler encore le 4ᵉ lakshaṇa, ap. Hardy (p. 368), d'après lequel ils affectent la forme conique. Sur un emploi comparable des *doigts* comme image de l'éclair, cf. Schwartz, *Urspr. d. Myth.* p. 142.

[2] *Rig V.* VII, 45, 2.

sixième lakshaṇa semblent conserver un souvenir plus authentique et plus direct, tandis que le dix-neuvième, « l'avant-corps du lion », ne peut guère être considéré que comme une amplification gratuite du treizième[1]. L'épithète *nyagrodaparimaṇḍala* devait avoir dans cette application une portée particulière, si incapable que je sois de la préciser, car nous la retrouvons, attribuée aux cakravartins, dans une source brâhmanique, complétement indépendante[2]. D'autres caractères[3] seraient susceptibles d'explications, pour moi vraisemblables, mais superflues, à coup sûr, puisqu'elles n'auraient après tout qu'une valeur hypothétique, et qu'elles manqueraient de cet enchaînement rigoureux de rapprochements et de déductions indispensable à l'exégèse mythologique. Qu'il suffise de rappeler que les traits même les moins significatifs se retrouvent en grand nombre dans les descriptions du Mahâbhârata : dans le portrait des Purushas du Çvetadvîpa, « dont les os ont la force du diamant....., qui répandent une odeur parfumée.....[4] »; dans le portrait de Nara et de Nârâyaṇa, les ṛishis « marqués du çrîvatsa, à la poitrine puissante, aux longs bras, au beau visage, au front large, aux sourcils, aux mâchoires, au nez parfaits... » (v. 13338, sv.). Or, c'est précisément par l'in-

[1] Cf. cependant ci-dessus.

[2] *Mâtsya Pur.* cité plus haut. La même remarque s'appliquerait à la comparaison de la tête avec un parasol (Burnouf, p. 605, n° 71), qui se retrouve dans le *Mahâbhârata* (v. 12706 et 13341).

[3] Par exemple, les lakshaṇas 21, 23.

[4] *Mahâbhâr.* XII, 1270, 4-5.

termédiaire de ces personnages qu'il nous est possible de remonter avec certitude jusqu'au Purusha védique, dont aussi bien la description la plus ancienne (dans l'Atharvan) relève déjà plusieurs de ces caractères. Jusque dans nos listes buddhiques, il a du moins conservé les traces vivantes de sa splendeur lumineuse. La Vâjasaneyî Saṁhitâ l'appelait « âdityavarṇa[1] »; les Mahâpurushas épiques sont « supérieurs au soleil par leur éclat » (v. 13338) : le Mahâpurusha buddhique a « la couleur de l'or » (dix-septième laksh.); « il répand autour de lui l'éclat d'une lumière supérieure, parfaitement pure, qui dissipe les ténèbres »; « son corps est exempt de tout ce qui en pourrait ternir l'éclat » (anuvyañj. 38, 48); il est enveloppé dans un cercle lumineux[2] qui répond exactement au « prabhâmaṇḍala », où le Nârâyaṇa épique abrite et transfigure sa grandeur impénétrable. C'est ainsi qu'éclate une fois de plus le fait qui, parmi la complexité des origines et le mélange des attributs, domine après tout, dans le Mahâpurusha de la légende, ses origines et ses attributs solaires[3].

Analogue a été notre conclusion relativement au Çakravartin, et nous sommes de la sorte ramené à ce type pour signaler les cas où il est encore

[1] XXXI, 18, al. cf. *Mahâbhâr.* XII, 13063.

[2] Burnouf, p. 597, n° 38.

[3] Au même ordre d'idées se rapportent les faits signalés par M. Weber, dans sa note *Die Sonne als Weltgeist* (*Ind. Stud.* V, p. IV).

rapproché du Buddha, sans que l'un et l'autre se couvrent expressément du titre commun de Grand Purusha. Le premier remonte au delà de la naissance, il est antérieur aux signes qui se manifestent à ce moment, je veux parler de la prérogative, commune aux deux personnages, d'être annoncés au monde par le *Kolâhala* ou *Halâhala*. Les buddhistes en distinguent trois sortes[1] : le Kalpakolâhala, le Buddhakolâhala et le Cakravartikolâhala, annonçant, cent mille, mille, et cent ans à l'avance, la fin d'un kalpa, l'apparition d'un Buddha ou la naissance d'un Cakravartin. On peut affirmer que ces nombres précis sont ici une invention artificielle et scholastique; il est moins aisé de voir dans quelles conceptions ou quelles images cette théorie a pris source. On a vu pourtant que la marche du Purusha «fait retentir la surface de la terre»; et si l'on compare la description des merveilles qui accompagnent la naissance du Bodhisattva[2], on se convaincra que ce bruit, ce tumulte prodigieux désigné par le nom de *Kolâhala*, fait proprement partie de l'apparition même du héros, Buddha ou Cakravartin, et n'en a été séparé que par l'esprit de système et de construction chronologique. L'Aitareya Brâhmaṇa (cité plus haut) nous montre de

[1] On trouve aussi une énumération de cinq Kolâhalas, Hardy, *Man. of Budh.* p. 30 n. Mais en présence du témoignage de Buddhaghosa (ap. Turnour, dans le *J. of the As. Soc. of B.* 1838, p. 798), les deux derniers se trahissent d'eux-mêmes comme des additions postérieures.

[2] *Lal. Vist.* p. 123-4.

même, dans la personne d'Indra, l'investiture de la souveraineté universelle précédée d'une proclamation bruyante, éclatante, où tous les dieux prennent part. Cette image était assez populaire pour que nous la retrouvions appliquée à un personnage aussi historique qu'Açoka[1]. Ailleurs, la tradition nous dépeint la terre tremblante et ébranlée au contact de ces pieds ou de cette main du Buddha[2], dont nous venons de reconnaître les attaches divines. Il est permis de conclure que ces traits divers ont leur origine commune dans le tumulte de la vie universelle qui se réveille quand paraît le soleil, quand tous les Devas, les Êtres de la lumière, qui précèdent ou accompagnent son char, montent à l'horizon en proclamant le maître nouveau-né. Cette idée n'est pas seulement exprimée dans les hymnes védiques : elle se retrouve un peu partout dans les mythologies congénères[3]. Le bruit du sacrifice et des chants, au lever du jour, a dû contribuer à la préciser et à la fixer ; mais la forme théorique qu'elle reçoit dans la scholastique des buddhistes paraît procéder surtout de la confusion, sans cesse apparente dans l'ancienne mythologie indienne, du lever du soleil avec son apparition après l'orage[4]. C'est

[1] *Mahâvaṃsa*, p. 22, v. 3 et suiv.

[2] Burnouf, *Introduct. à l'hist. du B. I.* p. 388. *Lal. Vist.* 403, 9.

[3] Cf. quelques observations de J. Grimm, *Deutsche Myth.* p. 707 et suiv., et comp. plus bas à propos de la naissance de Çâkya.

[4] Les hymnes peignent souvent la terre tremblant (rejamâna) quand naissent ou s'avancent Indra, les Rudras ou les Maruts (*R. V.* IV, 17, 2 ; VIII, 86, 14 ; etc.). Le mot *halâhala* est d'ailleurs

ce que semblerait confirmer l'invention d'un Kolâhala présageant la fin d'un kalpa : comme les peintures mythiques des origines du monde ont leur source principale dans les phénomènes quotidiens de l'aurore, c'est surtout aux images des bouleversements atmosphériques qu'est empruntée la prévision des cataclysmes où il doit s'abîmer. Ainsi voyons-nous l'orage et ses éclairs signalés, sous une formule parfaitement transparente, parmi les signes qui avertissent le ṛishi Asita de la naissance du futur Docteur [1].

Lorsqu'il sent sa fin approcher, Çâkya ordonne à Ânanda que son corps reçoive les honneurs réservés à un roi Cakravartin; il en détaille les prescriptions : on entoure le cadavre d'un vêtement neuf (ahatena vatthena), puis de coton commun (vihatena vatthena); on répète cinq cents fois cette double opération. Les restes sont alors déposés dans une droṇî de fer, pleine d'huile (âyasâya teladoṇiyâ), que l'on recouvre d'une autre droṇî semblable; le corps est brûlé sur un bûcher de bois odorant; puis on élève au Cakravartin un stûpa au point de rencontre de quatre grandes routes. Il y a, en effet, quatre ordres de per-

un des noms de ce poison, issu du Barattement, où M. Kuhn (p. 247) a reconnu la foudre. Mais il n'y a là sans doute qu'une coïncidence accidentelle, assez explicable par l'origine du mot, qui n'est évidemment qu'une onomatopée, absolument comme *kolâhala*, dont l'étymologie, jadis proposée par Grimm (*Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 210 et suiv.) ne trouverait sûrement aucun défenseur.

[1] *Lal. Vist.* l. 124, p. 9 : «Sâgaranâgarâjanilaye ratnâḥ plavante 'dbhutâḥ». Comp. le «dragon-king», ap. Beal, p. 22.

sonnages pour qui on élève des stûpas : un Buddha, un Pratyekabuddha, un Çrâvaka et un Cakravartin[1]. Burnouf a observé[2] combien il est difficile d'admettre que les funérailles du Buddha, telles qu'elles nous sont décrites, et surtout le culte de ses reliques, soient dérivés d'usages pratiqués antérieurement pour des monarques souverains; il a relevé tout ce que de pareilles pratiques auraient de contraire aux idées connues du brâhmanisme. Mais comment expliquer alors l'association des deux noms dans ces traditions singulières, dans ces rites mystérieux?

Si l'on ne reconnaît pas l'imitation alléguée[3], il devient certain que l'assimilation est secondaire, et que la partie essentielle, relativement authentique, du récit doit être cherchée dans le tableau même

[1] *Parinibbâṇas*, dans le *J. of the As. Soc. of Beng.* 1838, p. 1006.

[2] *Introd. à l'hist. du B. I.* p. 350 et suiv.

[3] Il est vrai que M. Beal (*Cat. of buddh. script.* p. 127-9) a cherché à rattacher ces coutumes aux Scythes, dont les Çâkyas seraient un rameau détaché et transplanté dans l'Inde; les Cakravartins ne seraient rien autre que les souverains scythiques; les stûpas, une forme architectonique dérivée de leur sépulture, etc. Il faudrait des preuves moins fragiles que les arguments donnés par l'auteur, pour renouveler de pareilles vues (cf. Burnouf, *Introduction*, p. 70), qui, telles qu'il les présente, et devant les invraisemblances énormes contre lesquelles elles viennent se heurter, échappent véritablement à la discussion (cf. par exemple, l'étonnante étymologie de Kapilavastu, p. 127). On y sent, du reste, l'influence dominante de certaines théories d'ethnographie et d'histoire religieuse, manifestes surtout dans le *Tree and Serpent Worship* de M. Fergusson, et dont nous aurons occasion par la suite de faire voir le peu de fondement.

des funérailles du Buddha[1]. Est-il possible de juger avec Burnouf (*loc. cit.* p. 351) que « cette description porte, sauf quelques circonstances miraculeuses, le cachet de la vérité et puisse être parfaitement fidèle »? Le merveilleux ne m'y paraît pas simplement accessoire : ce corps qui s'allourdit au point de résister à tous les efforts des Mallas pour le transporter, cette flamme impuissante pendant sept jours entiers à dévorer sa proie, ce bûcher qui spontanément s'allume après que les pieds du Bienheureux ont reparu dans une suprême apothéose[2], ce cadavre qui brûle complétement dans toutes ses parties, sans laisser de cendres ni de restes noircis, cette pluie qui, dès que tout est consumé, éteint soudainement la flamme inutile; — tous les traits enfin (sans parler des mille vêtements et du corps qui *brûle* dans l'huile) sont en dehors du possible et du réel. J'ajoute qu'ils rappellent curieusement une autre description de funérailles légendaires : Héraklès, lui aussi, monte sur un énorme bûcher, entouré du vêtement de nuages[3] dont la fable a fait l'instrument de sa perte. Les retards de la crémation, les derniers rayons (les pieds du Buddha) dont le

[1] *Parinibbâṇas*, *loc. cit.* p. 1009 et suiv.

[2] Le caractère miraculeux est ici incontestable (cf. Bigandet, *the Life of Gaud.* p. 337), encore que le texte pâli, volontiers porté au réalisme, ne le mette pas expressément en relief. Au contraire, les récits de Hiouen-Thsang (*Voyages*, I, p. 342 et suiv.) exagèrent encore les prodiges.

[3] Cf. l'expression du *Bhâgavata Pur.* VIII, 20, 24, appelant le crépuscule « le vêtement du dieu aux grands pas ».

héros perce encore une fois l'obscurité où il est près de s'engloutir, sa disparition totale, enfin l'eau miraculeuse qui sourd à point pour éteindre le bûcher[1], — autant de coïncidences qui, en dehors de l'hypothèse absurde d'une filiation directe, ne s'expliquent que comme les expressions légendaires indépendantes d'une réalité phénoménale commune aux deux récits. Dans le second, M. Max Müller[2] a montré une peinture du soleil couchant; les traits propres à la version indienne, notamment la cuve d'or[3] pleine de liquide, c'est-à-dire le nuage doré par les reflets métalliques du soir[4], dans les eaux duquel le héros disparait, sont loin de contredire un pareil résultat.

[1] Preller, *Griech. Myth.* II, 235 et suiv.

[2] *Compar. Mythol.* dans ses *Chips*, vol. II, p. 89 et suiv. M. Müller ne tient pas compte, il est vrai, des origines sémitiques revendiquées pour le bûcher d'Hêraklès (cf. p. ex. Welcker, *Griech. Götterl.* II, 297 et suiv.). Il n'y a point là pour notre thèse de difficulté sérieuse, pas plus qu'elle ne nous force à adhérer aux tentatives d'étymologie, à mon avis, malheureuses, de M. Ahrens (sur le nom de Sandon. Cf. *Orient und Occid.* t. II, p. 1 et suiv.). Rien n'empêche d'admettre que le mythe ou les éléments mythiques empruntés à l'Hercule Assyrien avaient précisément la signification que M. Müller leur reconnait dans leur transformation grecque. C'est, aussi bien, un cas très-habituel là où il y a contact entre les mythologies âryennes et sémitiques.

[3] «Âyasa» dit le texte, c'est-à-dire *en fer*, mais le commentateur (d'après Turnour, *loc. cit.*) remarque expressément que ce mot ici signifie *en or*. C'est une analogie curieuse avec l'emploi védique de la même épithète appliquée à des phénomènes lumineux, la foudre, etc. et recevant du scholiaste la même explication.

[4] Comp. le trône de Varuṇa, d'or le matin, *de fer* (ayaḥsthûṇa) le soir. *Ṛ. V.* V, 62, 8; ap. Muir, *Sanskr. Texts*, V, p. 60.

Je renverrai aux chapitres suivants le lecteur qui s'étonnerait de voir attribuer à Çâkyamuni une fin de ce genre; mais je dois ajouter un mot contre une objection, en apparence assez plausible. Burnouf a entendu ce rapprochement des funérailles du Buddha et du Cakravartin comme correspondant surtout à une commune préservation de leurs restes, à une vénération accordée dans les deux cas aux reliques. Je ne répondrai pas par les conclusions acquises sur le Cakravartin; il se pourrait évidemment fort bien faire qu'on eût mis sous ce nom divin des coutumes parfaitement réelles; possible *a priori*, ce mélange me paraît, dans l'espèce, très-peu vraisemblable. Les raisons générales relevées par Burnouf contre l'hypothèse d'un emprunt fait aux habitudes brâhmaniques se représentent d'abord ici. En effet, si on le suppose transporté sur la terre, le Cakravartin n'est qu'un nom sans substance; séparé de son cortége merveilleux et de son royaume céleste, il n'est plus que le masque, l'enseigne mensongère de réalités, jusqu'où il nous faut pénétrer avant de trouver un terrain solide; le Cakravartin ne pourrait être que le prête-nom des rois indiens. Or, en ce qui les touche, l'authenticité de ces pratiques ne paraît pas admissible[1]. Mais il est encore d'autres raisons plus spéciales.

[1] Il est vrai que le « tailadroṇi », aussi bien que l'« ahatavâsas » et même le carrefour (« catushpatha », v. plus bas), reparaissent dans certaines parties du rituel funéraire des brâhmanes, mais avec des applications toutes différentes. Voy. M. Müller dans la *Zeitschr. der D. M. Ges.* t. IX, p. XIX et XXXV, note.

A la suite des préparatifs cités plus haut, le texte pâli du sûtra continue ainsi : « Sabbagandhânaṁ citakaṁ karitvâ rañño cakkavattissa sarîraṁ jhâpenti; câtummahâpathe rañño cakkavattissa thûpaṁ karonti. Evaṁ kho Ânanda rañño cakkavattissa sarîre patipajjanti.....[1] » Il n'est pas ici question des restes du Cakravartin, moins encore d'honneurs particuliers qui leur seraient rendus, et en lui-même le texte nous permet aussi bien de voir dans le stûpa primitif un *cénotaphe* ou un *emblème* qu'un véritable tombeau. La connexion entre les stûpas et les reliques peut fort bien ne s'être fixée que par un développement secondaire. La légende en effet nous apprend que le corps du Buddha brûle sans laisser de restes : « Jhâyamânassa pana bhagavato sarîrassa yaṁ ahosi chavîti vâ cammanti vâ maṁsanti vâ nahârûti vâ lasikâti vâ tassa neva chârikâ paññâyittha na masi, *sarîrâneva avasissiṁsu*, seyyathâpi nâma sappissa vâ telassa vâ jhâyamânassa neva chârikâ paññâyati na masi, evaṁ bhagavato..... » Étant donné ce miracle, qui fait disparaître si complétement les restes du corps, l'exception formelle spécifiée pour les reliques (sarîrâni) est, à coup sûr, digne de remarque. N'est-il pas permis d'y voir un effort arbitraire pour concilier un culte dès lors établi, avec une légende mythologique qui, en faisant disparaître d'une façon absolue (comme Hêraklès) le corps du saint à qui elle avait été trans-

[1] Manuscrit du Dighanik. de la Bibliothèque nat. fonds pâli, n° 49, fol. jhi°.

portée, eût tranché dans sa racine une dévotion chère aux fidèles?

Le mot *stûpa*, encore que peu employé dans les hymnes védiques, s'y rencontre justement en relation avec des phénomènes lumineux : un poëte[1] prie Agni «d'atteindre les sommets célestes avec ses stûpas, ses masses [de flamme]»; ailleurs, Savitṛi est appelé *Hiraṇyastûpa*[2], «monceau d'or». Si M. Kuhn a eu raison de rapprocher ce nom d'*Hiraṇyagarbha*, et de comprendre l'un et l'autre comme des images du globe solaire flottant, à son lever et à son coucher, dans les vapeurs, il serait explicable qu'on en fût venu à se représenter le stûpa comme le symbole du Cakravartin disparu, et, au second degré, à réaliser cette image dans des créations plastiques; leur fusion accessoire avec le culte des reliques serait ensuite très-naturelle. La légende ne compare-t-elle pas à une *masse de feu* (agniskanda) le Bodhisattva nouveau-né? Je ne prétends pas assurément trouver dans ces rapprochements une explication complète et suffisante de la popularité du stûpa, mais signaler certaines influences qui me paraissent n'y avoir pas été étrangères[3]. Pour ce qui est de la légende en elle-même, et de la signification (si défigurée qu'elle soit par les traits locaux et l'éloignement de la source première) que j'y crois reconnaître, si elles s'accordent remarquablement avec

[1] *Ṛig V.* VII, 2, 1.

[2] *Ṛig V.* X, 149, 5. Cf. *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* I, 436.

[3] Le chapitre v nous ramènera à ce sujet.

l'ensemble de nos observations, elles n'en sont pas le fondement, non plus qu'une condition essentielle. Il ne faut pas oublier que nous sommes ici dans le domaine, non pas du mythe, mais du conte, où il serait chimérique d'attendre une unité absolue, une succession toujours normale et progressive.

Ce que constatent à coup sûr ces imaginations et ces récits, le kolâhala, les funérailles, c'est l'identité foncière du Buddha et du Cakravartin. Parfois, la légende les distingue : les signes prédisent un Buddha *ou* un Cakravartin; le Roi de la roue est annoncé cent ans, le Docteur mille ans à l'avance; au moment où Çâkya, échappant aux délices de sa vie princière, quitte nuitamment son palais pour aller embrasser la vie religieuse, Mâra, effrayé d'une résolution qui menace son empire, entre dans son rôle de tentateur, et, traversant les airs au-devant du prince : « Siddhârtha, lui crie-t-il, n'essaye point de mener la vie d'un ascète; dans sept jours d'ici tu deviendras un Cakravartin; ton empire s'étendra sur les quatre grandes îles......[1]. » Et pourtant, on l'a vu, la fonction des deux personnages est essentiellement la même : tous deux font tourner la « roue de la loi[2] ». Il n'y a au fond qu'un type, mais conçu, réalisé sous deux aspects différents, l'un profane, l'autre sacré, l'un politique, l'autre religieux; et il faut vraiment que l'unité primitive ait encore été

[1] Bigandet, *the Life of Gaud.* p. 57-8.

[2] Weber, *Ueber ein Fragm. der Bhagav.* p. 307 : « âkâçagatena dharmacakreṇa.... parivṛitaḥ... »

bien sensible pour que le zèle pieux des croyants n'ait point creusé entre eux une ligne de démarcation plus profonde. Dans la légende des « signes » et dans celle des « funérailles » toute distinction disparaît. Les Jainas ont assurément conservé une tradition ancienne et authentique, quand ils confondent les deux titres de Jina (Buddha) et de Cakravartin dans un même personnage, quand ils signalent dans la description de leur Mahâvira des attributs évidemment empruntés au Roi de la roue.

Cette unité constitue le point fixe et stable que nous retenons comme le résultat d'ensemble des observations qui précèdent. M. Lassen[1] considère le nom de Cakravartin comme « le représentant buddhique (encore que emprunté aux brâhmanes et antérieurement usité parmi eux) du titre brâhmanique de Samrâj »; suivant lui, « il était naturel de comparer le fondateur ou, plus généralement, le chef d'une doctrine nouvelle avec un vainqueur, un maître de tous les rois, d'autant plus que Çâkyamuni était de lignée royale. Le motif pour lequel la dénomination épique et brâhmanique plus ancienne, pour un roi suprême, le titre de Samrâj, ne fut pas employée dans ce cas, est sans doute le suivant : les buddhistes se servaient de l'expression *tourner la roue de la loi*, pour marquer

[1] *Ind. Alterthumsk.* II, 76. Ce texte remonte, il est vrai, à une époque déjà assez ancienne, mais je ne vois pas que, depuis, personne ait exprimé sur ce sujet d'opinion nouvelle. Cf. encore Burnouf, *Introd.* p. 345.

que le Buddha commença à prêcher sa doctrine; Cakravartin signifie proprement : « qui met la roue en mouvement[1] », et, appliqué à un roi, « qui exerce la souveraineté. » L'idée de transporter à un Buddha ce titre royal se présentait ainsi d'elle-même. » Ce jugement d'un maître si autorisé résume encore, je pense, l'état actuel des opinions sur ce sujet. On sent assez combien mon point de vue en diffère. Dans cette explication le rapprochement des titres est, on peut le dire, artificiel et simplement métaphorique; les termes les plus obscurs ne s'éclairent pas, les expressions les plus voisines et les plus caractéristiques tout ensemble apparaissent disjointes et isolées; enfin, une partie des faits, et des plus notables (comme les « signes du grand homme »), se trouvent mis arbitrairement hors de cause. On aura reconnu, je pense, qu'en y regardant de plus près, toutes les données, si disparates et si dispersées en apparence, se coordonnent et s'enchaînent : du Cakravartin, nous avons dû remonter à Vishṇu, du Mahâpurusha à Purusha-Nârâyaṇa; mais le Cakravartin, le Buddha, le Mahâpurusha, ne sont que des noms, ou, si l'on aime mieux, des aspects divers d'un seul type, dont l'association même suppose antérieurement cette autre unité : Vishṇu-Purusha ou Vishṇu-Nârâyaṇa. Tout le complexe des attributs et des légendes est ainsi dominé par un fait supérieur.

[1] En renvoyant à l'explication, reproduite plus haut, du nom de Cakravartin, M. Lassen montre assez que c'est « la roue du char » qu'il entend ici.

En nous y élevant, il est devenu possible et légitime de rechercher jusque dans la période plus ancienne de naturalisme transparent et, pour ainsi dire, avoué, les points d'attache de nos récits secondaires, altérés ou composites; l'enseignement qui ressort de cet examen, le caractère principalement solaire de tout ce petit cycle, autorise en retour une analyse plus confiante des récits mêmes pour lesquels les conditions spéciales faites dans l'Inde à la tradition religieuse ne nous ont pas laissé parvenir de versions intermédiaires, de prototypes immédiatement antérieurs. Ainsi, nous obtenons un point d'appui capital pour la critique de la légende propre, personnelle, si je puis dire, du Buddha.

(La suite dans un prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 11 JUILLET 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Regnier, vice-président.

Le procès-verbal est lu, la rédaction en est adoptée.

On procède à la nomination des membres de la commission du Journal. Sont réélus :

MM. Regnier,
Defrémery,
Garcin de Tassy,
Barbier de Meynard,
Dulaurier.

La séance est levée à 9 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par l'éditeur. *The Indian Antiquary*, vol. II, part xvii, may 1873, in-4°.

— *The Phœnix*, vol. III, n° 35, may 1873, petit in-4°.

Par l'auteur. *Nouveaux ossuaires juifs avec inscriptions grecques et hébraïques*, par M. Charles Clermont-Ganneau. Paris, 1873, in-8°, 19 p. (Extrait de la *Revue archéologique*.)

— The Vamçabrāhmaṇa (being the eighth Brāhmaṇa) of the Sama Veda, edited together with the commentary of Sāyaṇa, a preface and index of words, by A. C. Burnell. Mangalore, 1873, in-8°, xliii-12-xij p.

JOURNAL ASIATIQUE.

OCTOBRE 1873.

ÉTUDES SABÉENNES.

EXAMEN CRITIQUE ET PHILOLOGIQUE DES INSCRIPTIONS SABÉENNES CONNUES JUSQU'À CE JOUR.

(Suite.)

PAR M. HALÉVY.

IX. PARTICULES. — PRÉPOSITIONS. — ADVERBES. — CONJONCTIONS.

A l'exemple des grammairiens sémitiques, nous comprenons dans la classe des particules (מלות) les mots qui servent à déterminer le rapport mutuel des membres de la phrase et aussi celui de phrases entières. Une partie des particules consiste dans des noms détournés de leur signification première par un procédé analogue à celui qui a produit les noms de nombre; une autre partie montre les noms primitifs sous une forme plus ou moins mutilée, qui rappelle la formation des pronoms. Nous avons déjà dit, plus haut, que nous nous refusons à croire à l'existence de racines pronominales dans les langues sémitiques, encore moins sommes-nous disposé à admettre une origine indépendante aux prépositions

monolitères, comme par exemple בכל et le ו copulatif. Voyez, sur cette question, le chapitre des pronoms.

Les particules sabéennes sont ou des préfixes ou des mots isolés; la première catégorie comprend les particules ב, ד, כ, ל, מ(ב) parmi lesquelles ב, ל, מ(ב) prennent des suffixes possessifs.

בהו (N. H. VIII. Os. I, 7, etc.) להו (Fr. LVI, 2, etc.)
בה (Hal. 48, 3)? להמו (Hal. 51, 14).
בהמו (Os. XVII, 11-12).
בם (Hal. 466)?
בהן (Hal. 682, 8).

מנה (Hal. 681, 5).
בנהו (Os. XIII, 11).
מהן (Hal. 412, 3).

J'ajouterai quelques mots sur l'emploi de ces particules, en tant que les textes épigraphiques permettent d'entrevoir, car sur plusieurs points nos connaissances sont encore imparfaites.

La préposition ב, jointe, soit aux noms, soit aux pronoms possessifs, a les mêmes significations que dans les autres langues sémitiques. En voici les plus notables :

1° «Dans, en, à» indiquant le temps, le lieu ou l'état d'une chose ou d'une action, par exemple : בגנא | הגרן | קרנו (Hal. DXX, 9) «dans le mur de la ville de Qarnou (Carnon);» ביום | ידמרמלך | ווהראל (Hal. 145, 6-7) «au jour d'Idhmarmalik et de Wa-

traël; » בסלם (Fr. LVI, 2) « en paix; » בנעמתם (Crutt. I, 5) « en, avec agrément. »

2° « Par, avec » désignant la personne ou la chose avec l'aide de laquelle l'action est exécutée. Dans cette signification le ב s'emploie souvent à la fin des inscriptions pour invoquer des personnages importants, notamment des divinités, par exemple : בודם ובידעסמה (Hal. 144, 8-9) « par la grâce de Wadd^m et d'Ida'simhou. » Au lieu du simple ב, les passages analogues montrent ברעֹם (quelques copies portent ברעי), mot qui doit signifier « grâce, aide, secours. »

3° « D'après, suivant, selon, conformément, » par exemple : באמר | חלפן (Hal. 149, 15-16) « d'après l'ordre de Halfan. »

4° « Contre, » par exemple : רישצין | בהמו (Os. XVII, 12) « (tout ennemi) qui commettra un acte d'hostilité contre eux, » analogue à la locution de l'hébreu postérieur שסה בו את הכלב « il a excité contre lui le chien. »

Comme conjonction, le ב se joint, soit à l'infinitif, soit à l'imparfait du verbe; dans le premier cas, il paraît signifier « quand, » par exemple : בפרע | פרע. (עתֹתר) « lorsqu'il éleva l'élévation de 'Aṭṭar, ou, en faisant une offrande à 'Aṭṭar » (conf. בהרימו תרומת יהוה). Le ב joint à l'imparfait sert à former une sorte de subjonctif; je n'en connais qu'un seul exemple : ביקנם (Hal. 259, 7) « qu'il soit mis à l'amende. »

Le mot ד, qui sert de pronom relatif quand il est joint aux verbes (voir au chapitre des pronoms),

fonctionne comme préposition devant les noms et se traduit par « de, » par exemple : אלמקה | ד̄הרן (Os. 1, 3-4, etc.) כל | אלאלת | ד̄בחרם (Hal. 478, 9) « toutes les divinités de la mer » מלך | סבא | וד̄רידן (Fr. xx, 1) « roi de Saba et de Raïdân. » Plus remarquable est encore l'emploi de ד̄ comme conjonction signifiant « de sorte que, » par exemple : ד̄יפתחן | ביתהמו | ויהד̄ללן קניהמו (Os. x, 7) « de sorte qu'on a conquis leur maison (village) et détruit leur propriété. » Osïander a comparé avec raison le rôle du ד̄ sabéen à celui du H éthiopien; il a aussi rappelé qu'en hébreu le relatif אֲשֶׁר et son correspondant שֶׁ s'emploient quelquefois dans le même sens (*Z. d. d. M. G.* t. XX, p. 247-8).

Au sujet de la particule כ, les nouveaux textes fournissent des renseignements fort intéressants, quoique non dénués d'une certaine obscurité à cause de l'état fruste des documents.

1° Il n'y a pas d'exemple que le כ ait servi de particule de comparaison devant des noms propres ou appellatifs; dans tous les passages où un pareil cas se présente, l'idée de comparaison ne convient pas au contexte. La comparaison paraît avoir été indiquée en sabéen par כם comme en éthiopien; ce fait n'est pas constaté dans les textes épigraphiques, il devient cependant très-vraisemblable quand on ne repousse pas la correction du mot himyarite écrit حم dans la phrase tirée du Kitâb el-Eklil de Hamdâni (*J. A.* mai-juin 1873, p. 451).

2° Jointe à un verbe, la particule כ rend l'idée de « quand, lorsque, après que. » L'inscription de Naqab el-Ḥadjar en fournit les exemples nécessaires : כתֿובהו | נגאתהו (l. 7) « lorsqu'il revint près de ses murs (maison) ; » כחרגו | מלך | חמירם (*id.* l. 9) « après qu'ils eurent vaincu le roi d'Himyar. »

3° La כ désigne également le motif d'une action et répond à l'hébreu כִּי « car, parce que ; » je crois reconnaître ce sens dans כסתצנעו qui figure au début de cette phrase difficile : כסתצנעו | בהו | כנבאו | רֿן | ארץֿ חבשת (N. Ḥ. l. 8), que je proposerai de traduire ainsi : « car ceux du pays de Ḥabaschat (les Abyssins) s'étaient emparés de lui lors de leur invasion (mot à mot : car ils s'étaient emparés de lui, lorsqu'ils ont fait invasion, ceux de la terre de Ḥabaschat). »

4° Toujours en conformité avec l'hébreu כִּי, le כ sabéen s'emploie pour désigner le but d'une action et a le sens de « pour que. » L'exemple suivant est décisif, comme l'a bien vu Osiander : כיפען | אנם | פנר ביתהמו (Os. xvi, 5) « pour qu'il fasse prospérer les hommes et les habitants de leur maison. »

5° Mais l'emploi le plus nouveau et le plus surprenant de la particule כ en sabéen, c'est celui qui en fait l'indice de l'accusatif et même du datif[1]. Les exemples sont trop abondants pour que l'on puisse

[1] Ce fait remarquable se retrouve dans plusieurs langues de l'Afrique septentrionale et forme la base de la déclinaison des dialectes berbères. (Voyez mes *Études berbères* au chapitre des pronoms.)

concevoir des doutes contre l'exactitude de mes copies. Voici les passages les plus clairs : סקני(ו) כעתֿתר | דקבצם (Hal. 535, 1) « ils ont voué à 'Aṭṭar de Qabḍ[m]. » au lieu de la formule ordinaire (הקני) סקני | עתֿתר. De même : בן | פרע | סערוד | כעתֿתר (Hal. 221, 2) et וב | פררעהי | פרע | בכל | אלאלהן (Hal. 192, 2) en face de la locution ordinaire בפרע | פרע | עתֿתר (Hal. 426, 2). Le datif est indiqué dans des phrases telles que סחדתֿ | כעתֿתר | דקבצם (Hal. 534, 2) « il a renouvelé en l'honneur de 'Aṭṭar, » et סחדתֿ | כנכרח (Hal. 485, 1) « il a renouvelé en l'honneur de Nakraḥ, » comparées à החדתֿו | לאלמקה (Fr. LVI, 2). On pourra facilement multiplier les exemples à l'appui de cette particularité, qui, n'oublions pas de le faire remarquer, sont tirés de textes écrits dans le dialecte minéen.

Quelle est l'origine de cette forme étrange? Je crois qu'on ne doit pas la séparer du ኪ éthiopien, qui, réuni aux pronoms possessifs, désigne l'identité. J'ai constaté plus haut que le minéen כם, כסם répond exactement à l'éthiopien ኪያሁ, ኪያሆሙ; ce ኪ se rattache certainement à l'adverbe de lieu כֹּה, כָּא qui se combine si fréquemment avec des pronoms démonstratifs et personnels. C'est donc en sa qualité de particule démonstrative que le כ est devenu, en minéen, l'indice de l'accusatif et du datif, ou plus exactement, peut-être, de l'accusatif seul; car l'idiome sabéen, ainsi que le langage poétique des Hébreux, montre une tendance très-pro-

noncée à remplacer par le régime direct les diverses particules qui marquent le régime indirect.

L'emploi de la particule ל est moins varié, mais plus fréquent que l'emploi des autres. On la rencontre :

1° Comme signe du datif : לבני | יהפרע (Os. v, 4) « aux Beni-Yahafr'a ; » להו (Fr. LVI, 2) « à lui ; » לארםהו (Os. xx, 8) « à ses vassaux ; » לאלמקה (Fr. LIV) « à, en l'honneur de Elmaqqahou. »

2° Indiquant le but, le motif : לעפי | ביתן | סלחן (Fr. LIV) « pour le salut de la maison de Silḥin ; » להות | מזגרן (Os. XVIII, 7) « à cause, en considération de cette tablette. »

Comme dans la plupart des langues sémitiques, le ל se joint à l'infinitif et même au verbe fini, et exprime alors un souhait, un désir, par exemple : לופיהמו (Os. IX, 5) « qu'il les bénisse, » au propre, « pour les bénir ; » ול | ותא | אלמקה | סעד | אנמרם (*id.* VI, 6-8) « que Elmaqqahou continue à gratifier Anmar^m. »

Quand le ל de tendance précède un verbe fini, celui-ci affecte alors le ן de prolongation : ול | יתאן (Os. XXVII, 9), ול | חרין (*id.* XX, 6), ליהדרן (H. 147, 6); au pluriel : ליסתופינן (Os. XXXV, 4). On trouve cependant quelquefois l'imparfait simple : ול | דין (Hal. 259, 1), ול | יהב (*id.* l. 3), ול | ירבחו (Os. IV, 11-12), ול | יעתורו (*id.* l. 10-11). Dans tous ces exemples, le sens précatif est moins fort, et il se peut même que nous ayons ici une simple affirmation correspondant au لَ arabe. Malheureusement, les passages

d'où ces exemples sont tirés ne sont pas assez clairs pour que l'on puisse déjà, dès à présent, sentir la nuance que cache cette particule.

La particule מ ,abrégée de מן = مِنْ, se montre dans quelques passages : יתעאמר ···מכרב | מבא (Fr. XLVI) «Iṭaʿamir... de la plaine (cultivée) de Saba» (comp. מִפַּדַּן אֲרָם, מִשְּׂדֵה מוֹאָב); עדב מנה (Hal. 681, 5) «il (le mal) se retira d'elle, l'abandonna;» ול | יםתחון | מהן (Hal. 412, 3), et avec transition en ב : ובנה | ללעל (Os. XIII, 11) «et au-dessus de cela;» de même dans la préposition בעם qui équivaut à l'hébreu מֵעִם.

Il y a encore une particularité très-intéressante à signaler touchant les particules ב ל. Ces particules paraissent, suivant l'analogie du relatif ד, avoir la faculté de se combiner avec ן sans changer de signification. On voit ainsi בן פרע (Hal. 221, 2) remplacer la formule usuelle בפרע (Hal. 226, 2, etc.); בן | חצרהמו (Fr. XI, 3) en face de בחצרהו (Os. VIII, 4), בן | דתא | וחרף (Crutt. San. I, 17) «en été et en hiver;» בן | מחרמן (Fr. LIII, 2), ce qui paraît signifier «dans le sanctuaire.» Il faut cependant faire remarquer que les deux derniers exemples peuvent être expliqués autrement : on peut voir dans ce בן la préposition בין «entre» écrite *defective*. Toutefois l'obscurité des passages cités ne permet de rien affirmer. Encore plus obscurs sont les passages dans lesquels le composé לן semble remplacer le ל simple; j'en signalerai quelques-uns à l'attention des sémitistes : לן | מורר (Fr. XI, 3); לן | נדותי (*id.* l. 4); לן | דתאול (Os.

xviii, 1); naturellement il serait plus simple si ce ן était le préfixe de la première personne du pluriel.

Parmi les prépositions isolées, nos inscriptions fournissent celles qui suivent :

1° עלי « sur. » Cette préposition se trouve dans la phrase הלכאמר | עלי | דהטהר (Hol. 49, 12) « qui porta secours à (= اظْهَرَ على) Halikamir. » On lit aussi : אנסן | כל | עלי (Hal. 152, 13, 14) « sur tous les hommes. »

2° מן, בן « de; » exemples : קללם | מום | מן (H. 149, 10) « d'une malédiction quelconque, » מחרמן | מן (*id.* 152, 8) « de ce sanctuaire (?). » La forme בן est plus fréquente : מיקץ | בן | מתעהו (Os. xxvi, 9) « il l'a préservé de coups; » ומעצו | ולסן | חרי | בן | ניבהמו | ול (Os. xvii, 8-10) « qu'il les cache de maladie et de malédiction et de sortilége. »

3° עד « jusque, vers; » exemples : מריב | עד | ואתו (Fr. lvi, 2) « et ils vinrent jusqu'à Maryaba; » בן שקרן | עד | אשרם (Hal. 535, 1) « depuis les fondations jusqu'au toit (?). » Cette préposition s'écrit aussi עדי, par exemple : מהרם | עיר | מוטנן | עדי | וצאת | ובדת (Hal. 682, 5, 6) « et parce qu'elle est sortie vers des endroits impurs. » Dans Os. xi, 7, 8, le mot עדי paraît signifier « en ce qui concerne. » Notons encore que dans le dialecte du Ḥaḍramaout la locution חן־אד semble correspondre à בן־עד (מן) (N. Ḥ. 1 2). L'inscription d'Obné montre aussi שקרם | אד (l. 5).

4° בין « entre, parmi, au milieu »; מחפרניהן | בין

(H. 535, 1) « entre leurs (deux?) tours; » בין | חֹרפנהן Os. xiv, 4) « au milieu de ses moutons. »

5° צרב paraît signifier « en considération, en échange, » comp. l'arabe صرف : צרב שפתהמו (Os. 1, 7) « en considération de leur don. »

Voici maintenant les prépositions composées, autant que j'ai pu le constater jusqu'à présent :

1° בעם = hébreu מֵעִם « de, par; » par exemple : בעם | אלמקה | דֹהרן (Os. iv, 6-7) « par Elmaqqahou de Hirrân, » et avec le suffixe : בםסאל | יסתאלן | בעמהו (Os. xii, 5, 6) « dans la demande qu'il demandera de lui. »

2° בער = hébreu בְּעַד « pour, relatif à, en ce qui concerne : » בער | חדתֿת | חדתֿת | בבית | בן | קרינם (Os. xiii, 4, 5) « pour, relatif aux malheurs survenus dans la famille des Beni-Qourayn^{m}. »

3° בחֿלף signifie probablement « près de, » par exemple : בחֿלף | הגרן | מריב (Os. xxxv, 3, 4) « près de la ville de Maryaba; » בחֿלף | מנהתם (Os. viii, 10) « près de Manhat^{m}. »

4° בתחת ne paraît pas différer de l'hébreu מִתַּחַת « de dessous, sous; » je n'en connais qu'un seul exemple : בתחת | אמראהם(ו) (Hal. 62, 10) « sous leurs maîtres. »

5° כער « selon, suivant conforme (?) » se trouve dans le passage : כער | הא | מֹהרן (Hal. 49, 15), dont le sens n'est pas très-clair.

Les adverbes sont rares dans nos textes; j'en ai relevé quelques-uns :

ללעל se rencontre dans la locution ובנת | ללעל (Os. xiii, 11); je soupçonne qu'elle signifie « et encore plus, davantage, » mot à mot « et de cela au plus haut; » le sabéen לעל rappelle l'éthiopien ልዑል « haut[1]; » comparez aussi le chaldéen לְעֵל.

בללם = hébreu בְּלֵיל ou בַּלַּיְלָה « de nuit : » ובדת | חטאת | בללם (Hal. 682, 7, 8) « et pour ce qu'elle a péché de nuit. »

Le nom privatif עֿיר a, en sabéen, le même emploi que l'arabe غَيْرَ, par exemple : מוטנן | עֿיר | מהרם (Hal. 682, 6-7) « des endroits sans pureté = des endroits impurs. » Il prend aussi le préfixe ב, par exemple : בעֿיר | צרקם (Os. xvii, 12) « sans ménagement. »

La négation s'exprime par la particule לם (= لَمْ), par exemple : אל | לם | תשׂער (Hal. 682, 8, 9) « ce qu'elle ne sait pas. »

Nous passons maintenant à considérer les conjonctions de la langue sabéenne, qui forment une catégorie très-riche et très-variée, montrant de frappantes affinités avec les idiomes sémitiques du nord, notamment avec le groupe araméen.

ו Cette particule est aussi bien conjonctive que disjonctive : אל | ועתתר (Hal. 144, 3-4) « El et ʿAṭtar; » בני | וסחדת (Hal. 257, 1) « construisit et renouvela; » ונבר | בעליהמו (Os. x, 6, 7) « mais il (Elmaqqahou) a détruit leurs auteurs. » Le ו se place aussi au commencement d'une sentence : ול | דין | דדמר | דמר (Hal.

[1] Dillmann, *Æth. Gr.* p. 96.

259, 1) « sera jugé (= puni) celui qui commettra des dégâts, » ou bien : « certes, il sera jugé celui, etc. »

פ marque l'adjonction « et, aussi » (= אַף aussi) : כיפען | אנם | פנר | ביתהמו (Os. xvi, 5, 6) « pour qu'il fasse prospérer les hommes et (aussi) les habitants (étrangers) de leur maison ; » ואלמקה | פשפת | שמר | במסאלהו (Os. xiii, 6-7) « et Elmaqqahou a aussi gratifié Schammâr d'après sa demande. » Le rôle de conjonctive finale que la particule فَ joue en arabe est le développement naturel du tour primitif que le פ sabéen a pris dans des locutions analogues à celles que je viens de citer.

או « ou ; » il figure dans la phrase inintelligible וצאם | או | בהאם (Hal. 152, 2). On le rencontre souvent combiné avec le פ, ainsi par exemple : כברם | פאו | צערם (Os. xxxv, 6) « grands ou petits ; » בן | מרתדם | פאו | ריקהן (Os. iv, 14, 15) « les Beni-Marṭad^m ou ceux qui (leur) obéissent. »

הל a presque la même signification que או « ou, soit ; » je n'en connais qu'un seul exemple : הל | מן | יעבר | כסם (Hal. 259, 2, 3) « ou celui qui les dérangera. » Je ne pense pas qu'on puisse séparer cette particule de la racine éthiopienne הלו (אל, אלו) « être, exister, » à laquelle nous avons tenté de ramener l'article arabe ال, هل (voyez le chapitre des pronoms) ; le sens primitif de la conjonctive sabéenne הל serait ainsi « soit, » forme verbale qui est descendue au rôle de copulative dans plusieurs langues modernes. Comparez aussi l'arabe هَل, هَلَا « agedum,

accedite, venite, » d'où découle l'interrogatif هَلْ « an, num, » car la signification dubitative, négative, etc. procède toujours d'un sens positif.

אדֿ « lorsque, quand » (= إِذْ, إِذَا) : אדֿ | טענו | ליתל (Hal. 149, 4-5) « lorsqu'ils ont fait le voyage (?) de Iṭal. » Le correspondant hébreu de cette particule, אָז (אזי), signifie « alors, à ce moment; » dans toutes ces formes le א est paragogique, et le דֿ ou ז qui reste n'est autre chose que le pronom démonstratif ז(ה), דֿ(א) « ce; » on voit par là que dans notre conjonctive l'idée de temps est sous-entendue.

חין « pendant, durant » se trouve dans le passage suivant : חין | דֿמחצֿדם | קדמתן (Hal. 149, 14, 15) « pendant (le mois nommé) *Dhamaḥḍad*ᵐ-*Qadimat* (de la première moisson). » Ce חין rappelle l'arabe حِين « tempus ejusque spatium, » d'où حينا, احيانا « aliquando » et حِينَئِذٍ « tunc temporis. »

ים ou יום « au jour où, lorsque : » יום | הקדמהו | ידֿמרמלך | צבא | אוסן (Hal. 154, 4, 6) « au jour où Idhmarmalik le plaça en tête de l'armée d'Aousân; » יום | כבר | ערדהת ||||| (Hal. 150, 7, 8) « au jour où il vainquit (?) 3000 ennemis (?). » Dans un grand nombre d'inscriptions, le mot יום se répète plusieurs fois en tête de phrases relatant différentes constructions qui ont certainement exigé beaucoup de temps pour être terminées; on peut donc en conclure que le mot en question a aussi le sens de « alors, puis, ensuite. » (Comparez, par exemple, Hal. 188, 520, etc.)

חנ «à cause de, parce que, conformément à.» Cette conjonction dérive du verbe חנג «tourner autour» et se rapproche ainsi des particules connues בִּגְלַל, سبب qui proviennent des verbes synonymes גלל, سبب «rouler, tourner.» Son emploi est très-varié et en partie inintelligible pour nous.

1° חנ seul paraît avoir le sens de «conformément à:» פל | יהופין | חנ | צלם | בהו | תעלם | סערלה (Os. IV, 16, 17) «qu'il (le dieu) soit donc favorable conformément à l'indication donnée à Saʿdilah (mot à mot par laquelle a été indiqué Saʿdilah).»

2° חנ | דת ou חנן «parce que:» חנ | דת | וקההמו במסאלם (Os. I, 4-5) «parce qu'il les a exaucés dans leur demande;» חנן | וקההו | במסאלהו (Os. VII, 2, 3) «parce qu'il l'a exaucé dans sa demande.»

3° חנן | כ même sens: חנן | כוקההו | במסאלהו (Os. XVII, 3, 4) «parce qu'il l'a exaucé dans sa demande.» Cette conjonctive paraît aussi signifier «conformément à» dans le passage suivant: חנן | כחור | בקדמי | דׄ[ת] | [ו]תנחׄיתן (Hal. 147, 8, 9) «conformément à ce qui a précédé cette décision (?).»

4° בחנ. Cette forme se trouve dans un passage mutilé: בחנ | סטר (Hal. 349, 5), à traduire peut-être «selon l'écriture.» Encore plus obscur est le sens de לחנן (Hal. 520, 22).

Les conjonctions causales que voici trouvent leurs meilleurs analogies dans les langues sœurs du Nord:

1° בדת signifie tout d'abord «pour cela,» comme

l'hébreu בְּזאת. אלמקה ׀ הופיהמו ׀ ברת (Os. I, 5,6) « pour cela, que Elmaqqahou les favorise, » puis il prend le sens de « parce que » et « pour que, » selon que le verbe qui le suit est au parfait ou à l'imparfait. Voici un exemple très-instructif :

בדת ׀ הופיהו ׀ במסאלהו

ובדת ׀ יהאן ׀ הופינהו ׀ במסאל ׀ יסתאלן ׀ בעמהו (Os. XII, 3-6).

« Parce qu'il l'a favorisé dans sa demande et pour qu'il continue à le favoriser dans la demande qu'il aura besoin de lui faire. »

Au lieu de ברת on rencontre souvent לדת, surtout dans la phrase ול ׀ דת ׀ נעמת ׀ ותנעמן (Os. VII, 11; VIII, 12, etc.) « et pour qu'il arrive continuellement du bien (mot à mot, et pour qu'il fût bien et qu'il soit bien). » Une fois se trouve דת seul dans le même sens (Os. VI, 9).

2° בכן. Le sens primitif de cette particule semble être : « selon, conformément à ; » c'est ainsi que je voudrais comprendre le passage : במסאלהו ׀ בכן ׀ תסאל בעמהו (Os. XIII, 3, 4) « (il l'a exaucé) dans sa demande, conformément à ce qu'il a demandé de lui. » Ceci rappelle l'hébreu et chaldaïque בְּכֵן, כֵּן « ainsi, semblable, conforme à cela » (Eccl. VIII, 10; Est. IV, 16). En qualité de conjonction, le mot בכן ne diffère guère de ברת et se rapproche autant que possible de la copulative hébraïque עַל־כֵּן (Genèse, XXX, 10). Les inscriptions d'Amrân fournissent de nombreux exemples de cette particule sabéenne.

3° לקבלי « en face de cela, eu égard à cela » (Os. xviii, 5). Ce mot est contracté de לקבל־הי (=לקבל־הו) le changement de הו en הי a été déjà observé dans היהרן pour הו־הרן = דהרן (voyez au chapitre des pronoms). L'expression לקבל est très-usitée dans les morceaux chaldaïques de la Bible, et se trouve aussi sur le lion d'Abydos (M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie*, p. 183). De cette expression se forme לקבל ׀ ד ou לקבל ׀ דת synonyme du chaldaïque לְקֳבֵל דִּי ou כָּל־קֳבֵל דִּי et qui remplace souvent les conjonctions בדת ou חנן (Os. vii, 3; viii, 2, 4, 5, 8).

Nos inscriptions n'offrent aucun exemple d'interjections.

LISTE DES PARTICULES.

PRÉPOSITIONS.

ב	בן · מן
ד	עלי
כ	עדי · עד
ל	בין
ב · ם	בעם
בער	בתחת
בחלף	כער
צרב	חן־אד · בן (מן)־עד

ADVERBES.

ללעל	עִיר
בללם	בעִיר
לם	

CONJONCTIONS.

ו	חג
פ	חגן
פאו . או	חג | ד̇ת
הל	בחג
א̄ד	חגן | כ
חין	ד̇ת . בד̇ת
ים . יום	לד̇ת
לקבלי	לקבל | ד̇ת . לקבל | ד̇

INTERPRÉTATION DES TEXTES.

1 (Os. 19).

והבם | ואח̇הו | ב
גו | כלבת | הקניו
אלמקה | ד̇הרן | ד̇
ן | מזגרן | חגן
וקההו | בםסאל
הו | לופיהמו | ו
ל | םעדהמו | נעמתם

והב[ם][1] répond au nom arabe وهب, identique pour la signification avec le nom hébreu מַתָּן; la forme

[1] Notre analyse des textes sabéens se borne à l'explication des termes les plus remarquables, car nous supposons chez nos lecteurs une connaissance suffisante des langues sémitiques. Nous reconnaissons volontiers les grands services qu'Osiander a rendus aux études sabéennes, ainsi que les importantes additions fournies par

complète de ces sortes de noms est وهبئل = והבאל, מתניהו ou מתתיהו « don de El, de Jahwé. »

Le mot אחהו est écrit *defective* au lieu de אחיהו, et représente le pluriel « ses frères, » héb. ואחיו ou ואחיהו. Osiander a vu ici un singulier; mais, dans ce cas, le verbe devait être mis au duel comme au n° 3.

בנו | כלבת. Le mot בן sert à former un adjectif du nom de tribu כלבת et n'indique pas seulement l'idée « fils. » Cette acception résulte de la qualification analogue בנו | מרתדם, qui se rapporte à un grand nombre de personnes qui n'étaient pas évidemment les enfants d'un seul homme (p. e. n[os] 10, 11, 12), circonstance qu'Osiander ne paraît pas avoir remarquée, car il traduit uniformément בן par « fils; » בנו, forme secondaire de בני, semble surtout destinée à indiquer un degré de parenté éloignée, celle de la tribu.

les travaux de savants comme Fresnel, Lenormant, Levy, etc., nous nous permettons toutefois de proposer très-souvent une interprétation différente de la leur, en attendant le jugement des hommes compétents, qui voudront bien comparer nos traductions respectives. (Note de 1871.)

M. Fr. Praetorius de Berlin a publié dans le courant de l'année passée divers articles relatifs aux inscriptions sabéennes (*Z. D. D. M. G.* 1872, p. 417-440 et p. 746-750. Beitraege zur Erklaerung der himjarischen Inschriften. Halle 1872). Pour les deux premiers articles, M. Praetorius a largement utilisé mon recueil de textes sabéens qui a paru dans le J. A. fév.-mars, mais le résultat de ses recherches est en parfait désaccord avec mes propres études sur ces textes que j'ai données en bloc dans « des traductions provisoires » (*J. A.* juin 1872); j'ai cependant cru ne devoir rien modifier dans la rédaction du présent travail, qui date de 1871. (Note de 1873.)

הקניו, parfait de la voix הפעל; le *yod* radical ne s'élide pas comme en hébreu הפנו, de פנה — פני.

Le nom divin אלמקה est composé, à ce que je crois, de אל « El, » le Ilos ou Cronos sémitique, et de מק (rac. מקק, ar. مَقَّ « domuit, subegit »), accompagné de la désinence הו, de sorte qu'il se prononce Elmaqqahou. Je parlerai ailleurs de la place qu'occupe ce dieu sabéen dans le panthéon sémitique.

דהרן, de Hirrân, expression qui indique qu'il s'agit ici exclusivement du אלמקה, dont le culte était particulier à la ville de Hirrân. Ces sortes de localisations sont très-fréquentes dans les inscriptions sabéennes.

דֿן « ce » correspond parfaitement au démonstratif araméen דֵּן, דְּנָא.

מזגרן désigne la tablette votive, comme il ressort de la locution סטרו | דֿן | מזגרן (Ḥ. G.) « ils ont écrit cette tablette. » Le ן de מזגרן est la particule démonstrative faisant la fonction d'un article défini.

חנן, préposition signifiant « parce que, à cause que, » formée du radical חנן « tourner, » comme le verbe synonyme סבב a produit le سَبَبٌ arabe; le ן est déterminatif et est souvent remplacé par le démonstratif isolé דת (n° 14, 4).

וקההו. Le verbe וקה, qui signifie en arabe « obéir, » est employé ici dans le sens d'exaucer une prière.

במסאלהו. On est tout d'abord disposé à traduire

מסאל par « prière, » vu que le verbe סאל = سأل = שאל signifie dans toutes les langues sémitiques « demander, désirer. » Cependant cette acception convient fort peu au contexte, par la raison que le suffixe הו se rapporte évidemment à la divinité, et non pas au personnage qui fait le vœu. Cela résulte du fait que ce suffixe reste au singulier alors même qu'il y a plus d'un personnage vouant (nos 9, 4, 5; 10, 6, 7; 12, 4, 5). Il faut donc se décider à prendre מסאל dans un sens de « grâce, » interprétation qui s'adapte à tous les passages sans aucun effort.

לופיהמו. Ici je m'écarte de nouveau de la traduction d'Osiander « zu ihrer Erhaltung, » d'après l'arabe وفى « integer fuit, » qui est peu satisfaisante. Il est plus convenable de penser que ופי a le même sens que l'hébreu יפה, presque synonyme de טוב « bon, beau : » ופי ou הופי, ainsi que הֵטִיב, se construit avec l'accusatif pour exprimer l'idée de traiter bien quelqu'un (Deut. 30, 5), le ופי sabéen paraît avoir la nuance de « bénir, » le ל indique le précatif, de telle sorte la phrase : חנן | וקהחמו | במסאלהו | לופיהמו « parce qu'il les a gracieusement exaucés; qu'il les bénisse, » rend exactement la formule usitée dans les inscriptions votives phéniciennes : כשמע קלא ברכא, au pluriel כשמע קלם ברכם « parce qu'il a écouté sa (leur) voix; qu'il le (les) bénisse. »

ול | סערהמו, encore le précatif du verbe סער, rendre heureux quelqu'un par la possession de quelque chose; l'objet en est נעמתם « du bien, de bien bonnes

choses, comme le hébréo-phénicien נעם «bon, agréable.»

Wahb[m] et ses frères, Kalbatites, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement (mot à mot dans sa grâce) exaucés. Qu'il les bénisse et les comble de bienfaits.

2 (Os. 21).

עלהן | בן | מרתֿדם
הקני | אלמקה | דֿה
רן | מזנרן | חנן
וקההו | אלמקה
במסאלהו | ול
סערהו | אלמ
(קה) נעמתם

Cette inscription, à part les noms propres, est presque identique avec la précédente. Relativement à l'expression בן | מרתֿדם, il est douteux s'il s'agit ici d'un vrai fils ou si le בן désigne seulement la tribu du vouant. Le verbe לופיהו est omis, et le sujet est placé entre le verbe affecté d'un régime direct et le second régime.

'Alhan, Marṭadite (ou fils de Marṭad[m]), a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé. Puisse Elmaqqahou le combler de bienfaits!

3 (Os. 34).

אחֿתאמהו | ו
שפנרם | בעלת

י | ח̇מתן | בח̇לף | חג

רן | מריב | שמתי | וח̇

נן | לאלמקה | בעלא

ום | חנן | וקחהמי | במ

סאלהו | לופיהמי

אח̇תאמהו, nom de femme composé de אח̇ת (=أُخْت) «sœur» et de אם «mère,» affecté de la particule emphatique הו. L'autre nom שפנרם se décompose en שפן = ספן = צפן «cacher, protéger,» et l'ancien dieu sémitique רם, *ὕψιστος*, qui entre souvent dans la composition des noms propres hébreux et phéniciens אֲבְרָם, חִירָם, etc.

בעלתי. Le mot בעל «maître» indique aussi l'idée de «habitant;» comparez בעלי שכם (Juges, 9, 2, etc.) «habitants de Sichem,» בעל הגדר (Mon. de Cadix) «habitants de Gadir (le Cadix actuel).» La forme בעלתי est le duel féminin. La ville habitée par les deux femmes dont il est question ici s'appelait ח̇מתן, nom visiblement dérivé de ח̇מת, héb. חומה (= ar. خيمة «tente») «mur.» La situation de cette ville est déterminée par les mots בח̇לף | מריב, qui signifient, à ce que je crois, «derrière, près de Maryaba,» l'ancienne capitale du royaume sabéen; de la racine ח̇לף dérive le مخْلَاف des géographes arabes sur le Yémen.

שמתי, duel féminin du verbe שים = héb. שים «posuit,» l'objet déposé dans le sanctuaire est ות̇ן = وثن «idole.»

בעלאום. Le mot בעל remplace seulement le relatif ד̊ « de; » אום paraît être un nom de ville ou de tribu.

La terminaison המי dans לופיהמי, וקההמי représente la forme du duel, ar. هما, et se rapporte aux deux femmes vouantes.

Oukhtoummahou et Schafinroum, habitantes de Khêmatan, près de Maryaba, ont déposé cette idole pour Elmaqqahou de Aoum (Awwâm), parce qu'il les a gracieusement exaucées; qu'il les bénisse.

4 (Os. 33).

[א]סער | יחסמן | בן | יהען | הק
ני | ד̊סמוי | מת̊לן | לופיהו | בע
ת̊תר | והוכם | וב | אלמקה | וד̊ת
חמים | וד̊ת | בערנם | וד̊סמוי

Remarquons d'abord que cette inscription n'est pas du tout un fragment, comme Osiander l'a supposé d'après la photographie de Playfair, il ne s'y fait pas sentir la moindre lacune; tout au plus peut-on admettre le manque d'un א au commencement du premier mot, qui serait ainsi אסער comme au n° 11, 1. La photographie montre en effet ⊓, qui paraît oblitéré de ሕ.

יחסמן, épithète de [א]סער « celui qui fortifie, engraisse, » de סמן = שמן, d'où dérive le nom de « Esmoun, » אשמן, l'Esculape phénicien. Le nom du père, יהען, a également la forme de l'imparfait, et

provient du verbe עון = عون « aider, secourir, » mis à la voix הפעל.

La divinité à laquelle l'image (משל = מתל « ressemblance ») a été consacrée est appelée ד̇סמוי « le Céleste, » probablement identique avec le בעל שמם, Baal-samêm phénicien.

Après מתלן vient une invocation de six divinités sabéennes, dont deux femelles. Parmi les divinités mâles on trouve au premier rang עתתר = עשתרת, Astarté des Sémites du nord et l'Orotal (défiguré de Ὀθοτάλ) d'Hérodote, puis vient הובם = اوبش = اوبص « *germinavit terra luxuriantibus et commistis plantis*, » et paraît avoir été le dieu Lunus; comparez وبّاص « splendens, luna. » Les Sémites attribuaient à la lune une force productive aussi bien qu'au soleil, ainsi qu'il ressort du parallélisme : ממגד תבואות שמש וממגד גרש ירחים (Deutér. XXXIII, 14) « des meilleurs produits du soleil et des meilleures pousses des phases lunaires. » Les deux divinités femelles sont appelées d'après les villes où siégeait leur culte principal, car דת | חמים et דת | בערנם ne signifient autre chose que celle de חמים et celle de בערנם; la ville de בערן est connue des géographes arabes et paraît identique avec le Vodona de Ptolémée. Le temple ruiné d'Eddâbir, entre Meʿin et Raghwân, était consacré à דת | חמים, ce qui fait penser à l'identité de l'ancien חמים et l'Eddâbir actuel.

Asʿad Yahasmin, fils de Yahaʿoun, a voué à Dhasamawai cette image; qu'il le bénisse. Par la grâce de ʿAttar, et de

Haoubiś, et de Elmaqqahou, et de Dhat-Ḥamy^{m}, et de Dhat-Ba'dan^{m}, et de Dhasamawai.

5 (Os. 15).

אב·לך | דת | מרתדם
בנת | ענגן | הקנית | אלמ
קה | דהרן | דן | מזגרן | ד
שפתתהו | לופיהמו
ול | דת | נעמת | ותן
עמן | לבני | מרתדם

אב·לך, la lettre effacée était probablement un מ; אבמלך, nom très-ancien, ailleurs nom d'homme, est ici nom de femme, comparez אֲבִיגַיִל « Abigaïl, » אֲבִישַׁג « Abischag; » un nom de femme, ابو عالى = אבעלי, se trouve Hal. 3, 1. La donatrice appartenait à la tribu de Marṭad, ce qui est indiqué par les mots דת | מרתדם; elle était la fille بنت = בנת de ענגן « Ananân; » les lettres redoublées sont séparément prononcées en sabéen, surtout les liquides למ׳גר.

L'objet consacré est une tablette, מזגר, à laquelle se rapporte le verbe דשפתתהו « qu'elle lui a préparée ou placée, » en parfaite conformité avec la locution hébraïque שְׁפֹת הַסִּיר שְׁפֹת (Ézéchiel, xxiv, 3) « prépare la chaudière, prépare-la, » et שְׁפֹת הַסִּיר הַגְּדוֹלָה (II Rois, iv, 38) « prépare ou place la grande chaudière. »

Au lieu du suffixe pluriel לופיהמו on s'attendrait

à un singulier, לופיה « qu'il la bénisse, » puisque l'objet de la bénédiction est évidemment la femme qui a fait le don (comp. n° 8, 5, 6, etc.) et non pas les Marṭadites, qui sont mentionnés plus bas. On peut y voir une formule de courtoisie, si strictement observée chez les peuples modernes, et cet usage est général en Abyssinie, où l'on emploie toujours la troisième personne pluriel en parlant d'une personne tant soit peu respectable.

ולדֿת, particule indiquant le but « afin que, à l'effet de, » la préposition peut aussi manquer (n° 15, 1).

נעמת | ותנעמן, parfait et imparfait d'un même verbe : נעם « être bon, heureux, » la forme féminine annonce un sens impersonnel, afin qu'il soit bon à présent et dans la suite, comme en syriaque שְׁפְרַת לִי « il me plaît. » Le redoublement du verbe sous les deux formes principales a pour but d'exprimer l'idée de l'adverbe « continuellement. »

Abou(ma)lik, de (la tribu de) Marṭad^{m}, fille de ʿAnanân, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, qu'elle lui a préparée; qu'il la bénisse. Puisse-t-il arriver continuellement du bonheur aux Beni-Marṭad^{m}!

6 (Os. 22).

חלכם | רֿת | בני | עברם

רֿותן | בנת | בן | דאין | ה

קנית | אלמקה | רֿהרן | מֿונר

ן | חנן | .....

Ce fragment contient la formule banale par la-

quelle commencent la plupart des tablettes votives, et ne donne lieu à aucune nouvelle remarque. רותן est probablement la ville appelée par les grammairiens arabes رونان, célèbre par son château antique. Le nom d'homme בן | דאין est formé comme בֶּן־הֲדַד «Ben Hadad» (Hal. 577, 1), בנור (I Rois, xx, 1), et fait penser que דאין est le nom d'une divinité.

Ḥalk[m], de la tribu des Béni-ʿAbd[m] de Raoutân, fille de Ben-Daïân, a voué à Elmaqqahou de Hirran cette tablette, parce que . . . .

7 (Os. 24).

הדים | בן | סהלם | הקני | אלמקה

רהרן | מונדן | חנן | וקהחו |

אלמקה | במסאלהו | ברת | ה

Ce fragment commence par la formule usitée; au nom הדים comparez l'arabe هُدَىّ et le chaldéen בר הדיא (Traité Berakhoth, p. 56); סהלם se trouve aussi ailleurs (Wr. 1, etc.), il est également usité en arabe سَهْل.

Hady[m], fils de Sahl[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé (et) à cause que . . . .

8 (Os. 11).

תורם | ואסידם | ואח

יהמי | ובנהמי | בנו

ארפט | ארם | בן | מרת

דם | הקניו | אלמקה | ר
הרן | מונדן | לופיה
מו | ול | סעדהמו | א
למקה | אתׄמרם | עדי
ארצׄהמו | ומשימ
תהמו | ורצׄו | אמ
ראהמו | בני | מר
תׄדם | ולופיהם

תׄורם répond au nom arabe ثور, héb. שור « bœuf, » אסידם s'annonce comme un diminutif de אסד = أَسَد, « lion. »

ואחיהמי, forme duelle; ובנהמי est écrit *defective* pour בניהמי « fils d'eux deux. » ארפמ est le nom d'une classe d'habitants qui se trouvaient en situation de subordonnés, de sujets des Marṭadites, qui formaient la classe dominante; cette division civile est encore aujourd'hui en pleine vigueur dans le Wadi Saba, où les qerâwi, قراوى, sont sous la dépendance des seigneurs (جيران, de جار), qui les considèrent comme leurs serfs. En sabéen le seigneur se dit מרא, plur. אמרא, et le sujet ou serf ארם (de أدم « consuetudine et familiaritate junctus fuit »), pl. ארומת.

Le verbe סעד « combler (de bien), gratifier, » a deux régimes directs dont le premier, אתׄמרם « fruits, » du sing. תׄמר (= ثَمَر), désigne la chose donnée en gratification; le second régime représente les per-

sonnes qui la reçoivent, ce sont : עדי | ארצהמו | ומשימתהמו « les gens de leurs terres et de leurs champs, » c'est-à-dire ceux qui possèdent des terres et des champs. עדי me paraît identique avec l'éthiopien ዐድ፡ (pl. ዐደው) « mas, vir[1], » et משימת est à comparer à l'arabe شيمة « terra quæ effoditur. » On peut d'une autre part supposer משימת comme un pluriel de שים = ሠዩም « préposé, patron, » et traduire : les propriétaires de leur terre et leurs patrons, c'est-à-dire leurs seigneurs particuliers; cette dernière conception semble très-probable.

רצו « favoriser, être propice » = رضا, héb. רָצוֹן « bene placidum. »

אמראהמו « leurs seigneurs, » pluriel de מרא = aram. מרא, מריא, abrégé מר. ולופיהם, forme abrégée pour ולופיהמו.

Ṭaour[m], et Ouseid[m], et leurs deux frères avec leurs fils (appartenant à la branche dite) Benou-Arfath, sujette des Beni Marṭad[m], ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette; qu'il les bénisse. Puisse Elmaqqahou combler de richesses les propriétaires de leur sol et de leurs champs, et être favorable à leurs seigneurs les Beni Marṭad[m].

9 (Os. 9).

חינמת | ואחׄיהו | ובניה

מו | בנו | ארפט | הקניו

אלמקה | דהרן | דׄן | מזנ

דן | חנן | וקהחמו | במם

[1] On peut encore prendre עדי dans le sens de « en ce qui concerne. »

אלהו | לופיהמו | ול | ם

ערהמו | אתמרם | הנאם

עדי | ארצׂהמו | ומשים

תהמו | ולדת | נעמת

ותנעמן | לבני | ארפט

ולסעדהמו | רצׂו | אמ

ראהמו | בני | מרתדם

חינמת, nom propre qui est aussi un mot arabe, هَيْنَمَة « vox submissa ; » il ressemble, par sa forme, au nom هَيْنَمَة, qui se trouve dans un vers cité par Maçoudi et qu'Osiander a à tort changé en هيمنة, pour l'assimiler à celui de notre inscription.

בנו | ארפט. Nous avons déjà établi, dans l'inscription précédente, que les Benou-Arfath formaient une classe inférieure, et sujette à la noble famille des Béni-Marṭadm.

אתמרם | הנאם. Le mot הנאם, qui qualifie les produits ou richesses, paraît signifier « abondant, beaucoup ; » comparez l'arabe هنى « bene cessit (cibus) » et l'hébreu postérieur הנאה « jouissance. »

ול | סעדהמו | רצׂו « qu'il comble de faveurs, » le mot רצׂו est ici un substantif.

Haïnamat et ses frères, et leurs fils (de la branche dite) Benou-Arfath, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement exaucés. Qu'il les bénisse et qu'il gratifie de fruits abondants les propriétaires de leurs terres et de leurs champs, et qu'il arrive continuellement du

bonheur aux Benou-Arfath. Puisse-t-il combler de faveurs leurs seigneurs, les Beni-Marṭad[m].

10 (Os. 16).

ישף | ואחׄיהו | ובניהמו
בנו | כתׄבם | ארם | בן | מרתׄ
דם | הקניו | אלמקה | רׄחרן | מ
דנדן | חנן | וקההמו | אלמק
ה | בםסאלהו | כיפען | אנם | פנ
ר | ביתהמו | וחמדו | מקם | אלמ
קה | ברׄת | הופיהמו | בכל | אמל
א | םתמלאו | ויםתמלאנן | בעמ
הו | ול | םעדהמו | נעמתם | ווםי
ם | ורצׄו | אמראהמו | בני | מרתׄד

ישף. Nom dérivé d'un verbe שוף, qui revient au numéro 15, 8.

בנו כתׄבם. Nom d'une famille sujette aux Beni-Marṭad (אדם | בן | מרתׄדם).

ביתהמו | פנר | אנם | כיפען « en faisant multiplier les hommes et aussi les habitants de leur maison ; » sous la qualification d'hommes de la maison on entend les enfants et les esclaves, précisément comme l'expression hébraïque אנשי | בית (Genèse, XXXIX, 11), tandis que les habitants de sa maison, ainsi que גָרֵי ביה en hébreu, sont des gens du dehors qui restent pendant quelque temps au milieu de la famille

comme serviteurs et employés. Les mots אנם et נר[1] sont des collectifs. Les particules ב et פ ont été expliquées au ch. IX. יפען, imparfait prolongé de ופע ou יפע, racine qui semble signifier « augmenter, multiplier ; » comparez l'hébreu הוֹפִיעַ « répandre (la lumière), » presque synonyme de פרש (Job. XXXVI, 30) « étendre. »

וחמדו « et ont loué, » ar. حَمِدَ[2]. מקם, dérivé de קום, קָיַם « être debout, rendre ferme, » signifie « puissance » et se trouve souvent réuni à חַיל « force » (n° 20).

הופיהמו, forme הפעל du verbe ופי « traiter avec bonté, favoriser. » Le verbe מלא, qui signifie « être plein » dans toutes les langues sémitiques, a en sabéen l'acception de « demander, désirer. »

סתמלאו | ויסתמלאנן « qu'ils ont demandées et qu'ils vont demander ; » le relatif ד est omis.

[1] Ni Osiander ni M. Praetorius n'ont reconnu le mot נר = נֵר dans le complexe פנר où le פ est seulement une particule copulative. La traduction que ce dernier savant donne de la phrase כיפען | אנש | פנר | ביתהמו brave tout contrôle ; la voici à titre de curiosité : « pour qu'il anéantisse les gens ennemis de leur maison » (zu vernichten die ihrem Hause feindlichen Leute), פנר = فاجر participe de فَجَرَ *rebellare* ; פען (le noun radical !) serait identique à פעם *percussit, pulsavit*, ou bien (en cas que le noun n'appartiendrait pas à la racine) פע serait la métathèse de עוף ayant la signification de « couvrir » puis « affaiblir » (mit der Bedeutung *decken* dann *schwächen*) (*Beiträge*, p. 21, 22 note). Rien ne résiste à une philologie si transcendante. (Note de 1873.)

[2] Une autre interprétation de ces mots : « et ils ont embelli l'endroit d'Elmaqqahou, » en prenant le verbe חמד dans le sens qu'il a en éthiopien, me paraît moins probable.

בעמהו = héb. מֵעִמּוֹ « de lui. » Voyez chap. IX.

Yschouf et ses frères, et leurs fils (de la branche dite) Benou-Arfath, vassal des Beni-Marṭadᵐ, ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou les a gracieusement exaucés, en faisant multiplier les hommes et les habitants de leurs maisons. Ils ont aussi entonné la louange de la puissance d'Elmaqqahou, parce qu'il les a favorisés dans toutes les demandes qu'ils ne cessent pas de lui faire (mot à mot : qu'ils ont demandées et qu'ils demandent de lui). Qu'il les comble de bienfaits et de bénédiction et qu'il soit favorable à leurs seigneurs, les Beni-Marṭadᵐ.

11 (Os. 17).

אסעד | פוקמן | עבד | בן
מרתֿדם | הקני | אלמקה | ד̇
הרן | מונדן | חנן | כוקה
הו | בססאלהו | לופיהמו
ול | ווסהמו | אולדם | א
ד̇כרום | הנאם | ול | ווסה
מו | אתֿמרם | ואפקלם | וו
פי | אבעל | ביתהמו | ול | ני
בהמו | בן | חרי | ולסן | ומ
עצֿו | והרם | וסצֿר | כל |
אנסם | דישצין | בהמ
ו | בעֿיר | צדקם

עבד « serf » est une expression plus usuelle dans les langues sémitiques que son synonyme sabéen אדם, qui y signifie seulement « homme. »

חנן כ, forme composée; חנן ou כ seul pouvait suffire.

ול | ומפחמו « qu'il leur donne; » le verbe וזף me paraît identique avec le chaldéen וזף, אוזיף « prêter. »

אפקלם, pl. int. de פקל, qu'on peut rapprocher de l'éthiopien በቀል « plante, » comparez aussi l'arabe افقل « luxuriavit terra. » אפקל dénote principalement les fruits de la terre, tandis que אתמר s'applique aux fruits des arbres.

אבעל | ביתהמו « les gens de leur maison. » בעל désigne seulement une appartenance (voir plus haut p. 326).

ניבהמו. La forme ניב est une orthographe moins exacte que עיב (n° 12, 10) = غيّب « abdidit, » et par extension garder quelqu'un de mal.

בן | חרי « de maladie; » בן est la prononciation sabéenne de la particule מִן, مِن « de, » des autres langues sémitiques[1]. חרי, substantif dérivé du verbe حرى « decrevit, diminutus fuit. »

לסן, proprement « langue, » لِسَان est ici pris en mauvaise part, « malédiction. »

מעצו peut se comparer au verbe éthiopien ተዐዐወ

[1] Tout en reconnaissant que le mot בן n'est pas l'expression ordinaire pour « fils, » M. Praetorius s'est singulièrement mépris sur le vrai caractère de cette particule qu'il identifie à בין « entre, parmi, au milieu de, » et à laquelle il attribue le sens de « dans, à l'occasion de » (in, bei). Je placerai ici sa traduction de la dernière partie de cette inscription (*Beiträge*, p. 44), mais je renonce à la traduire : und dass er sie erhöre in (bei) der Beschädigung und Verleumdung und Kränkung und Schwächung und Befehdung jedes Menschen (d. h. die von jedem Menschen ausgeht) welcher ungerechter weise gegen sie feindlich auftritt, » Comprenne qui peut ! (Note de 1873.)

«jeter des sorts,» le substantif מעצו a le sens de sortilége. Ainsi قِسْمَة «part, sort,» et קֶסֶם «sortilége.»

והרם «et qu'il affaiblisse» = هَرِمَ «decrepitum, debilem reddidit.»

וסצר «et qu'il frappe, coupe en morceaux,» comparez le verbe éthiopien ፈፀሠ «fidit.»

כל | אנסם «tout homme» = כָּל אִישׁ, ch. כָּל אֱנָשׁ.

רישצן | בהמו «qui leur ferait du mal;» le verbe שצי = aram. שצא «exterminer, détruire» revient plusieurs fois dans nos inscriptions et régit l'accusatif (voir n° 12, 10); dans le passage que nous avons sous les yeux, il régit la particule ב et a une acception moins forte : maltraiter, faire le mal. Comparez l'arabe شَظَى «calamitas, adversitas.»

בעיר | צדקם; le premier mot est identique avec l'arabe بِغَيْر «sans;» צדק, qui signifie, dans les autres langues sémitiques, justice, droit, etc. a pris en sabéen la nuance de «pardon, grâce, ménagement,» cela ressort de plusieurs passages qui seront expliqués plus loin.

As'ad Faouqamân, serf des Beni-Marṭad[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a gracieusement exaucé. Qu'il le (les) bénisse et qu'il lui (leur) donne beaucoup d'enfants mâles, et qu'il lui (leur) donne aussi des fruits et des plantes céréales. Qu'il bénisse les gens de sa (leur) maison et qu'il les préserve de maladie et de malédiction et de sortilége, et (enfin) qu'il affaiblisse et frappe sans ménagement tout homme qui leur ferait du mal.

12 (Os. 18).

לחיעתת | ובניהו | תֹובאל | וא
חיהו | ובניהמו | בנו | והרן | א
דם | בני | מרתדם | הקניו | אלמקה
ז | דהרן | חנן | וקהחמו | בססאלה
ו | דן | מזנרן | לקבלי | אצף | יעב
רן | זרע | בגלם | ילדן | ווקהם
ו | אלמקהו | להות | מזנרן | ול
ותא | אלמקה | סעדהמו | ארכרם
הנאם | ול | ופי | גרבתהמו | ול
עיבהמו | בן | נצע | ושצי | שנאם | ו
לדת | נעמת | ותנעמן | לבן | והרן

לחיעתת, abrégé de לחיעתתר « face (לחי, hébreu « joue ») d'Astarté ; » comparez les noms hébreux et phéniciens פניאל, פנואל « face d'El, » רשמלקרת « tête de Melqart (promontoire). »

תובאל « retour d'El ; » תוב = héb. שוב « retourner. »

בנו | והרן, nom d'une famille vassale des Marṭadites ארם | בני | מרתדם ; le mot בני est écrit ici avec *yod*, tandis que, dans les autres inscriptions d'Amrân, il est ordinairement écrit בן. La *scriptio plena* a aussi lieu pour le nom de אלמקהו.

Les mots דן | מזנרן, qui devaient se trouver après le mot דהרן, ont été placés, par la faute du graveur, une ligne plus bas.

לקבלי, conjonction qui a le même sens que לקבל | דת « à cause que, parce que. »

אצף, *scriptio defectiva*, au lieu de אצוף = أَصْوَفُ « lanifer » (de صوف « laine, poil »). Cet adjectif désigne le bétail en général, dont la peau est couverte de laine ou de poil.

יעברן, imparfait prolongé du verbe עבר, qui signifie, en sabéen, comme le עָבַר hébreu et chaldéen : « être enceinte, grosse, porter des petits ; » le relatif ד a été omis comme au n° 10, 8.

ילדן | בגלם | זרע « mettre bas une progéniture saine, » בגל = باجل « bono statu gaudens. »

Au זרע | בגלם on peut comparer la locution hébraïque זֶרַע אֲנָשִׁים (I Sam. 1, 11) « progéniture d'hommes ; » ילדן, imparfait de ולד « mettre bas, accoucher de, » le ו en est élidé.

להות | מזנדן « pour cette tablette, » c'est-à-dire pour le récompenser du don qu'il vient de faire. הות est le démonstratif éloigné (voir chap. VII) à la forme neutre ou féminine, il se rapporte à מזנד, qui est ordinairement du genre masculin ; on peut y reconnaître une certaine fluctuation par rapport au genre, analogue à l'éthiopien.

ול | ותא. La seule signification qui convienne à ce verbe est celle de l'hébreu יסף « addere, adjicere, » qui sert à circonscrire les adverbes « encore, plus, dans la suite. » Ainsi la construction de notre phrase : ול | ותא | אלמקהו | סעדהמו « que Elmaqqahou les gratifie encore davantage d'enfants, » c'est-à-dire qu'il leur

donne encore d'autres enfants, est tout à fait analogue à לא תוסיפו הביא מנחת שוא (Isaïe, I, 13) « ne portez plus de faux présents. » Pour me tenir plus strictement au texte, je traduis ותא par « continuer. » ותא paraît être une prononciation dégradée de وَثَا « opulentia, abundantia opum, » identique à l'hébreu יֵשׁ (Prov. VIII, 21), qui marque ainsi l'idée d'existence en général.

נרבתהמו « leurs champs, » de נרבת = جَرْبَة « arvum, campus consitus; » un plur. int. נרב = جُرُب se trouve au n° 27, 4.

ול | עִיבהמו « qu'il les protége, » comme au numéro précédent. C'est ainsi qu'il faut lire ce mot. La leçon ציב (Os. p. 290), ou כיב (Levy, note 2), n'est pas soutenable[1].

בן | נצ֗ע « contre (propr. de), humiliation; » נצ֗ע a le même sens que وضع « humilier. » Comparez les verbes יצב, وصب et נצב.

שנאם, forme abrégée pour שנאהמו, en hébreu שׂנְאָם « leur ennemi. » On peut cependant prendre le ם pour la mimmation, et traduire dans un sens indéterminé « tout ennemi ».

לבן | והרן, ainsi écrit au lieu de לבני | והרן.

Labiʿatat et ses fils, Ṭaoubael et ses frères avec leurs fils, (de la) famille (dite) Benou-Wahrân, vassale des Beni-Martad[m], ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce

[1] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 44) lit ce mot גיב comme au n° 11, 8, et le compare à l'arabe جوب *annuit, concessit.* (Voyez le 1[er] volume de cette année, page 466.)

qu'il les a gracieusement exaucés, (et) afin que le bétail plein mette bas une progéniture saine; que Elmaqqahou les exauce en considération de ce don (mot à mot de cette tablette). Que Elmaqqahou continue à les gratifier de beaucoup de (enfants) mâles; qu'il bénisse leurs champs et qu'il les protége contre l'humiliation et détruise leur ennemi, et (enfin) qu'il fasse continuellement du bien aux Beni-Wahrân.

13 (Os. 17).

ותרם | בן | מרתֿדם | הקני
אלמקה | דֿהרן | דֿן | מז
נדן | דֿתנבא | משה
רם | בין | חֿרפנהן
בחֿרף | סמהכרב | ב
ן | תבעכרב | בן | חדֿ
מת | לדֿת | נעמת | ותנ
עמן | לבני | מרתֿדם |
ושעבהמו

ותרם rappelle le nom midianite יֶתֶר ou יִתְרוֹ.

דֿתנבא « parce qu'il a accordé, amené, fait produire; » comparez l'arabe نَبَّأ « adduxit, produxit *illud* terra. »

משהרם, du verbe שהר « faire connaître, rendre célèbre, etc. » Le mot משהרם paraît avoir le sens concret de « abondance. »

בין | חֿרפנהן « parmi ses agneaux, » חֿרפנהן consiste en חֿרפן = خِرْفَان (plur. de חֿרף = خَرُوف « agneau »),

augmenté du suffixe הן, pour הו, signe de la troisième personne.

בחּרף « dans l'année, » חּרף répond ici à خريف « automne. » La date est donnée d'après le nom d'un personnage célèbre, c'est ce qu'on appelle *éponymie* (voyez au chap. VIII).

ושעבהמו. שעב = شعب « peuple; » on paraît faire allusion aux serfs et vassaux.

Watr^m le Marṭadite a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il a amené l'abondance parmi ses agneaux. Dans l'année de Samhikarib, fils de Tobba'karib, fils de Hadhmat. Puisse-t-il combler continuellement de bien les Beni-Marṭad et leur peuple!

14 (Os. 1).

ריבם | ואחּיהו | בנו | מר
הּרם | ושעבהמו | רֿעמרן
הקניו | שימהמו | אלמק
ה | רֿהרן | מזנרן | חנ | רֿת
| וקההמו | בּמסאלם | כּרֿ
ת | הופיהמו | אלמקה |
צרב | שפתהמו | רֿבהו | כו
ן | מירן | תּמן | ברם | רֿרֿהב
ן | בבלטתם | רצּים | בחּרף
עמכרב | בן | סמהכרב |
בן | חתּפרם | רֿתהּורם

ריבם « Riyab^m, » nom propre qui se trouve aussi chez les Arabes sous la forme رِئَاب.

ושעבהמו « et leur peuple = leurs vassaux, » comme au numéro précédent.

שימהו. Le mot שים, à prononcer *schioum*, est identique à l'éthiopien ሠዩም « préposé, maître, patron. »

צרב | שפתהמו « en échange de leur don, » צרב = ar. صَرْف « échange, » est pris ici adverbialement; comparez l'hébreu חֵלֶף (Nombres, XVIII, 21, 28), aram. חֲלַף « en échange, » de חלף (החליף) « échanger. » שפת, proprement « placement, mise, » et, par extension, « don que l'on met à la disposition de quelqu'un. »

דבהו | כון | מירן « dans lequel (don) il y a la valeur de, » c'est-à-dire qui a la valeur de. כון, parfait, égale l'arabe كان et l'éthiopien ኮነ. מיר « permutation, » comme en hébreu מיר, המיר « permuter, » désigne : « prix, valeur. »

תמן | ברם | דדהבן « huit bérim d'or. » תמן, ثَمَن, forme neutre du nom de nombre תמנים, ثمنية « huit. » ברם, à prononcer peut-être בִּרַם, ou בְּרָם, est le pluriel interne de ברם = بَرِيم, en hébreu בְּרוֹם (Ézéch. XXVII, 24), qui désigne une espèce d'anneaux faits en tôle d'argent, qui paraissent avoir servi de valeurs fixes et courantes.

בבלטתם | רצים « en poids juste, » mot à mot « en pierres acceptables; » בלטת[ם] est, à ce qu'il paraît, le pluriel de בלט « pierre, » comparez l'arabe بلط (pl. int. ابلاط). רצים proprement « faveur; » רצי = רצו = رضو. A בבלטתם | רצים comparez les expressions hébraïques אַבְנֵי צֶדֶק (Lévit. XIX, 36).

דתֿורם « de Taṭwar^{m}, » probablement un nom de ville, comme تِنْعَم, de نعم.

Riyâb^{m} et ses frères, (des) Benou-Marṭad^{m}, et leur peuple (vassal) de ʿAmrân, ont voué à leur patron Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il les a gracieusement exaucés. Puisse Elmaqqahou les favoriser en considération (échange) de leur don, qui a la valeur (mot à mot : dans lequel il y a la valeur) de huit barim d'or, en poids juste. Dans l'année de ʿAmmikarib, fils de Samhikarib, fils de Haṭfar^{m}, de Taṭwar^{m}.

15 (Os. 7).

אנמרם | בן | שמרת | הקני | אלמקה
ד̇הרן | ד̇ן | מונרן | חנן | וקחת
ו | בםסאלהו | לקבל | ד̇ת | הופי
הו | בחצ̇רהו | ד̇מעלצן | וב̇דת | סע
דהו | אלמקה | היהרן | בת̇ורהו | ול
ד̇ת | חען | ומתען | אלמקה | עבדהו | אנ
מרם | בן | ת̇חנה | ת̇חן | במוטנן | ב̇קס
ח | אסדן | ול | ות̇א | אלמקה | שוף | ומ
תען | עבדהו | אנמרם | בן | באסתם | ונכ
יתם | ונכים | ול | סעדהו | רצ̇ו | אמראהמו
בני | מרת̇דם | ול | ד̇ת | נעמת | ותנעמן | לא
נמרם

בחצ̇רהו « dans sa demeure, maison, » de حضر « locus habitatus. »

ומעלצן « de la disette », pl. mixte de עלץ, nom dérivé de علص « parum, pauca quantitate cepit[1]. »

היהרן correspond à la forme usuelle והרן[2].

בתורהו « dans sa propriété; » le mot sabéen תור ne correspond pas à ثور, mais à شور « acquisition » (voir n° 19, 2).

הען | ומתען « il a secouru et sauvé. » הען est le הפעל du verbe עון = عون « aider, secourir. » מתען est le parfait prolongé du verbe מתע, qui signifie proprement « élargir, » et par extension « délivrer, sauver. »

בן | תחנת | תחן | במוטנן « des ravages qui sévirent dans le pays. » תחנת, infinitif du verbe תחן qui suit immédiatement et qui a le même sens que تخن (اتخن) « debilitavit cum vulnere, confecit vulneribus. » מוטן dérive de وطن « pays où l'on demeure, patrie. »

בקסה | אסדן « par la cruauté des guerriers, » mot à mot « par la dureté » (קסה = قسح = héb. הקשים « durus fuit ») des attaquants (אסד = أسد « incitavit impulitque canem ad pugnam, concitavit dissidiam,

[1] Osiander considère le mot מעלצן comme un nom de lieu; mais le numéro suivant offre la forme במעלצן seule sans בחצרהו; les auteurs de ces deux textes ne sont pas non plus d'une même nationalité; tout ceci fait penser que le mot en question est un appellatif.

[2] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 33, 34) s'efforce de ramener היהרן à la racine بهر; il traduit les mots ובדת | סעדהו | אלמקה | היהרן | בתורהו | par « und dass almaqah ihn beglückt hat mit Erhöhung für seinen (geopferten) Stier. » On peut dire de ces saillies étymologiques ce que M. Praetorius dit souvent de la traduction d'Osiander : « völlig misslungen. » (Note de 1873.)

inimicitias, etc.»). Pour le terme, אסר voyez n° 17.

שוף «protéger,» proprement «regarder,» comme شوف dans l'arabe vulgaire.

בן | באסתם «de mal,» comme en araméen בישתא pour באשתא. Comparez l'hébreu באש «se gâter, sentir mauvais.»

ונכיתם | ונכים, deux substantifs dérivés du même verbe נכי «frapper, battre, amoindrir.»

Anmar^m, fils de Schammarat, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette parce qu'il l'a gracieusement exaucé, parce qu'il l'a favorisé, (en le préservant) de la disette, parce que Elmaqqahou l'a gratifié (de bonnes choses) dans sa possession, et (enfin) parce que Elmaqqahou a secouru et préservé son serviteur Anmar^m des ravages qui sévirent dans le pays par la cruauté des guerriers. Puisse Elmaqqahou continuer à protéger et à préserver son serviteur Anmâr^m de mal, de danger et de péril; puisse-t-il (aussi) combler de bienfaits ses seigneurs, les Beni Marṭad^m, et faire continuellement du bien à Anmar^m.

16 (Os. 23).

פי ; עבדהו | מסעדם | באמלא | סתם
לא | בעמהו | במעלצן | ול | ותֿא | א
למקהו | הופין | עבדהו | מסער
ם | בכל | אמלא | יסתמלאן | בעמה
ו | ול | דת | נעמת | ותנעמן | לבני
צֿבאם | באלמקה | דֿהרן

Cette inscription est un fragment. Elle n'offre aucune difficulté, tous les mots ayant été précédem-

ment expliqués; faisons seulement remarquer que במעלצן est beaucoup plus convenable que רֿמעלצן, du texte précédent.

. . . favoriser son serviteur Masʿoud^{m} dans la demande qu'il lui a adressée pendant la disette. Puisse Elmaqqahou continuer à favoriser son serviteur Masʿoud^{m} dans toutes les demandes qu'il lui fera, et faire continuellement du bien aux Beni-Ḍab'^{m}. Par (la grâce de) Elmaqqahou de Hirrân.

17 (Os. 27).

סרעם | מענין | הקני | אלמק
ה | רֿהרן | רֿן | מונרן | רֿשפ
תחו | בכן | האחֿר | סבאין
ואסר | האחֿרֿו | ללקט
חו | בבית | בן | צופן | וסת
מלא | בעמהו | במהות | עצר
ן | והופיהו | במסאלהו | ו
הֿתב | לחֿיל | אלמקה | תאמנם
ול | יתֿאן | אלמקהו | צרק | עבדה
ו | סרעם | באמלא | יסתמלאן | בעמהו

סרעם. La racine סרע se rencontre souvent dans les textes, surtout à la deuxième voix.

מענין « le Minéen, » dénominatif du nom propre מעו « Meʿin, » désignant la capitale et le peuple appelé *Minaei* par les géographes classiques; le ן représente l'article défini.

בכן, adverbe, synonyme de בכת, חנן « parce que. »

האחד–האחדו. Expression pareille à l'hébreu הרבה ארבה « multiplicando multiplicabo » et à d'autres locutions semblables. Le sujet du verbe האחד, qui, ainsi que l'éthiopien አኀዘ, paraît signifier « commencer, » consiste dans les mots סבאין׀ואסד « les Sabéens et les (autres) guerriers[1] » qui sont insérés entre l'infinitif et le verbe fini.

ללקטהו. Le verbe לקט, proprement « cueillir, » a en sabéen la nuance de saisir, prendre à l'improviste ; comparez l'arabe لقط « incidit in rem inopinatam. »

במהות׀עצרן. Ces mots paraissent signifier « dans la détresse du temps, » c'est-à-dire au moment de détresse, comme בְּצוֹק הָעִתִּים (Daniel, ix, 25). מהות est un pluriel mixte de הות, qui a le sens de l'hébreu הָוָה, הַיָּה, הַוָּה « détresse, malheur ; » עצר représente l'arabe عَصْر « temps, époque. »

והחב–תאמנם « il a rendu » (החב = השיב) un objet de confiance ; (comp. أَمَانَة « res quæ alterius fidei committitur, depositum, » cet objet est le don même fait par l'auteur de l'inscription ; en hébreu on dit de même הֵשִׁיב אֶשְׁכָּר (Ézéchiel, xxvii, 15).

Sari

[1] Le mot أُسْد signifie « lion » en arabe. Il est remarquable que la langue hébraïque emploie aussi le terme אַרְיֵה « lion » dans le sens de « guerrier distingué » (II Rois, xv, 25) ; de là אֲרִיאֵל « lion d'El » = « guerrier intrépide, héros » (Isaïe, xxix, 1, 2, 7 ; II Samuel, xxiii, 20).

où les Sabéens et les autres guerriers se mirent à l'attaquer dans la maison de Ben Ṣaoufân et (où) il lui adressa sa demande au moment de détresse, et le dieu l'a gracieusement favorisé (= exaucé); il fait ainsi une offrande à la puissance de Elmaqqahou. Que Elmaqqahou continue à être favorable à son serviteur Sâri^{cm} dans les demandes qu'il désirera obtenir de lui.

18 (Os. 13).

שמר | בן | קרינם | הקני | אלמקה | ד̄ה
רן | מונרן | חנן | וקההו | אלמקה
בעל | אום | במסאלהו | בכן | תסאל |
בעמהו | שמר | בעד | ח̄רתת | ח̄רתת | ב
בית | בן | קרינם | וב̄רת | מתע | עבדה
ו | שמר | בן | הית | חרת̄תן | ואלמקה
פשפת | שמר | במסאלהו | צריתם | ל
אחררהמו | ואחררתהמו | ואריב |
עדי | אום | ד̄ערן | ד̄אלו | ת̄ורם | ט
כלם | בכן | יפקלן | ארבעי | אקדרם
ובנה | ללעל | וכון | ד̄ן | מסאלן |
וצריתן | בח̄רף | ודראל | ב
ן | יקהמלך | כבר | ח̄לל

קרינם, nom formé d'un diminutif de קרן « corne. »
בעד | חרת̄ת | חרת̄ת | בבית | בן | קרינם « l'éloignement de toute sorte de malheur de la famille (des) Beni-Qourain^{m}. » בעד = بُعْد, infinitif de بَعُدَ « éloigner. » חרת̄ת حَادِثَةٌ « casus adversus, infortunium; » la répétition

du même substantif חדתת prête un sens de variété. Le ב de בבית remplace le מ des autres langues sémitiques. On peut aussi, d'accord avec Osiander, considérer le mot בער comme l'équivalent de l'hébreu בְּעַד «pour, à propos de;» le second חדתת serait alors la troisième personne du féminin singulier (collectif) avec le relatif sous-entendu.

חדתתן | הית | בן «de l'attaque de la mauvaise fortune.» הית a la même signification que l'hébreu הָיָה ou הָוָה. (Voyez l'explication de מהוה au numéro précédent.)

פשפת | ואלמקה «et quant à Elmaqqahou, il a accordé;» la particule פ est abrégée de אַף «aussi» et son emploi est très-fréquent en arabe.

ואחררתהמו | לאחררהמו | צריתם «la préservation de leurs hommes libres et de leurs femmes libres;» חר (حُرّ), pl. int. אחרר (أَحْرَار), désigne les hommes libres et aussi les terres libres d'impôt. On voit par ceci que la famille des Beni- Qouraīn^m appartenait à la noblesse.

דאלו | דערן | אום | עדי | ואדיב «et quant aux biens (propr. aux labeurs; אדיב, pl. int. de دُؤُب, inf. du verbe دَابَ «laboravit.» Comp. l'hébreu מְלָאכָה «labeur et bien») des hommes de Awwâm habitant (text. des) ces montagnes [1];» אלו, démonstratif pluriel = ሕለ, héb. אֵלֶּה, rab. אֵלוּ, le ד paraît super-

[1] La signification du mot ער est obscure; le sens de «montagne» lui convient dans la plupart des cas où il se présente.

flu, aussi manque-t-il dans Os. 3, 4. Osiander voit dans אלו un nom propre; c'est possible[1].

תּורם | מכלם | בכן | יפקלן | ארבעי | אקדרם « que le terrain ensemencé d'une mesure de blé (מכל de כיל, كال « mesurer ») rapporte un produit quarantuple » (mot à mot : de quarante quantités; אקדר, pl. int. de קדר = قدر « quantité »).

ובנה | ללעל, locution analogue à לְמַעְלָה מִמֶּנּוּ « au-dessus de cela, c'est-à-dire une quantité encore plus forte. » לעל répond à l'éthiopien ላዕል et à l'araméen לְעֵל.

כבר | חֹלל. Ces mots signifiant « le grand, l'aimé » (= كبير خليل) forment aussi un nom propre.

Schammar, des Beni-Qouraïn[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou, maître de Awwâm, l'a gracieusement exaucé au moment où il lui avait demandé à propos des malheurs qui sont arrivés dans la famille des Beni-Qouraïn, et parce qu'il a sauvé son serviteur Schammar de l'attaque de la mauvaise fortune. Que Elmaqqahou daigne accorder à Schammar la préservation de leurs hommes libres et de leurs femmes libres; et quant aux propriétés des hommes de Awwâm qui habitent ces montagnes, que le terrain ensemencé d'une mesure (de blé) produise une quarantuple quantité et encore davantage. Cette gracieuse préservation a été (obtenue) dans l'année de Waddâdèl, fils de Yaqahmalik le Grand, l'Aimé.

[1] M. Praetorius (*Beiträge*, p. 41) donne de ce passage une traduction singulière que je cite à titre de curiosité « Und ich will einen (fetten?) Stier nach Awam Du-'Iran Du Alw treiben. » (Note de 1873.)

19 (Os. 10).

עבדשמסם | בן | חיטם | הקני | אלמקה
דהרן | מונרן | רשפתהו | ווקף
להו | תורם | בכן | מתועהמו | בן | עו
ם | רכון | בארצן | בחרף | סמהכרב
בן | תבעכרב | בן | פצחם | והאחר
ו | הופין | מוכלן | ונכר | בעליה
מו | ריפתחן | ביתהמו | ויהרללן
קניהמו | ומשחכן | עדי | צנקן | וה
תב | לאלמקה | תאמנם | ול | סעדהמו
אתמרם | ואולדם | ארכרם | ורצי
אמראהמו | בני | מרתדם |

חיטם. Au sujet de la lettre ט, voyez chapitre III.

ווקף | להו | תורם « il lui a établi (= وقف) pour propriété, » locution parallèle à la phrase : וַיָּקָם הַשָּׂדֶה... לְאַבְרָהָם לְמִקְנָה (Gen. XXIII, 17, 18; comp. 20) « le champ a été établi à Abraham pour propriété, » c'est-à dire : le champ est devenu désormais la propriété d'Abraham.

בן | עום « de déprédation ; » comparez عاس (عوس) « quæsivit captavitque (lupus) devorandum quid. »

והאחרו | הופין | מוכלן, le sens de cette phrase m'échappe entièrement.

ונכר | בעליהמו « et il (Elmaqqahou) a écrasé (نَكَرَ)

leurs auteurs, » c'est-à-dire les auteurs de ces déprédations.

דפתחן | בית המו « de sorte qu'on a pris (au propre : ouvert = فتح, expugnavit) leur ville. » בית est aussi pris dans le sens de הגר « ville. » Comp. le parallélisme : ביתן | סלחן | והגרן | מריב (Fr. n° LIV).

יהדללן « on a détruit. » Comparez ذَلَّلَ , أَذْلَلَ « trivit calcavitque (viam). »

ומשחכן semble être un participe passif « et (furent) torturés. » Le verbe שחך, شَحَكَ s'emploie en arabe dans un sens très-restreint, « mettre un morceau de bois dans la bouche d'un agneau afin de l'empêcher de teter, » mais en sabéen il paraît signifier « torturer » en général.

עדי | צנקן « les hommes valides ; » צנק = صَنِقٌ (صَانِقٌ) « firmus, validus [1]. »

Abdschams^m^, des Beni-Ḥaïth^m^, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, qu'il lui a donnée et mise à sa disposition (mot à mot établi en propriété), parce qu'il l'a sauvé de la déprédation qui a eu lieu dans ce pays dans l'année de Samhikarib, fils de Tobbaʿkarib, fils de Faḍh^m^.... Mais il (Elmaqqahou) a détruit les auteurs de ces déprédations, de sorte qu'on a pris leur ville, écrasé leur fortune et mis à la torture (text. et (furent) torturés) les hommes valides. Il a (pour cela) apporté à Elmaqqahou un présent. Que Elmaq-

[1] Si le mot עדי était la préposition écrite ordinairement עד, on devrait identifier le terme צנקן à l'hébreu צִינֹק « prison » et traduire ainsi : « et ils ont été enchaînés dans les prisons. » La découverte de nouveaux textes pourra seule faire disparaître les difficultés de ce passage.

qahou les gratifie de fruits et d'enfants mâles, et qu'il soit favorable à leurs seigneurs, les Beni-Marṭad».

20 (Os. 6).

אנמרם | אטלם | בן | ה

ופעתת | רנחסן | הקנ

י | אלמקה | רהרן | מו

נרן | ברת | סעדהו | ה

רג | מהרג | צדקם | ב

ן | שעבן | נבשם | ול |

ותא | אלמקה | סעד | א

נמרם | ברי | ארגם | ו

מקמם | ורת | נעמת | ו

תנעמן | לבני | רנחסן

הופעתת, composé de הופי et עתת, abrégé de עתתר; ce nom signifie «ʿAṭṭar favorise.»

רנחסן. Nom d'une tribu, ainsi qu'il ressort de l'expression לבני | רנחסן (l. 10).

הרג | מהרג | צדקם «plusieurs victoires favorables.» הרג, en hébreu «tuer,» signifie en sabéen «vaincre.» (Comp. H. G. l. 9.)

בן | שעבן | נבשם «sur (text. du) le peuple spoliateur.» (Comp. نَبَّاش «spoliator mortuorum.») Cette épithète se rapporte visiblement aux auteurs de la dévastation mentionnée dans l'inscription précédente.

ברי «bon état, santé, salut,» comme l'hébreu postérieur בְּרִיאוּת.

ארֹנם | ומקמם «sa fortune et sa puissance;» la terminaison ם semble abrégée de הם, suffixe qui désigne aussi la troisième personne singulière (voyez chapitre VII). Le mot ארֹן comporte toujours le sens de «propriété, fortune, somme;» ainsi par exemple: נפסם | וארֹנם | וולדם (Os. 29, 6, 7) «sa personne, sa fortune et ses enfants.»

Anmâr^m Aṭhlam, fils de Haouf^aaṭat (des Beni-) Dhanaḥsân, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a gratifié de plusieurs victoires favorables sur le peuple spoliateur. Que Elmaqqahou continue à favoriser Anmar^m du bon état de sa fortune et de sa puissance. Qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Ḍhanaḥsân.

21 (Os. 12).

שמר | יכב | בן | ושכם | הקנ
ני | אלמקה | דֹהרן | דֹן | מז
נדן | בדֹת | הופיהו | בם
סאלהו | ובדֹת | יתֹאן | ה
ופינהו | במסאל | יסתא
לן | בעמהו | ובדֹת | סער
ה | מהרג | צדקם | בן | שעב
ן | נבשם | ול | ווּפהו | בר
י | ארֹנם | ומקמם | ורצֹי | ם
ראהו | יתֹעם | בן | מרתֹדם

Cette inscription ne fournit matière à aucune remarque.

Schammar Yaoukab, fils de Waschk[m], a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce qu'il l'a favorisé dans sa demande et afin qu'il continue à le favoriser dans la demande qu'il lui adressera, et parce qu'il lui a accordé une favorable victoire sur le peuple spoliateur. Qu'il lui accorde le bon état de sa fortune et de sa puissance, et qu'il favorise son seigneur, Yaṭ'[m], des Beni-Marṭad[m].

בב (Os. 8).

רבבם | יאתם | בן | אחרף | הקני
אלמקה | דהרן | רן | מזנרן | לקב
ל | דת | סאלהו | אלמקה | במסאל
הו | ולקבל | דהופיהו | בחצרהו
דמעלצן | ולקבל | דסערהו | אלמק
ה | מהרנת | ואחלל | ואסבי | צדק
ם | בכל | אברת | שוע | מראהמו | יפ
רע | בן | מרתדם | ולקבל | דפרק | עב
דהו | רבבם | בתקרם | קדם | בעם | ע
רבן | בחלף | מנהתם | ול | סעדהו | ר
צו | מראהו | יפרע | וברו | ארנם | ומ
קסם | ולרת | נעמת | ותנעמן | לבני | א
חרף

יאתם. Cette épithète se ramène à la racine اثم = אשם « être coupable. »

מאלהו remplace le verbe וקה et doit avoir le même sens : exaucer = faire demander.

צדקם | ואסבי | ואחלל | מהרגת « des victoires, des carnages (אחלל = חֲלָלִים de חָלָל « transpercé, tué ») et des butins (אסבי, pl. int. de סבי = שְׁבִי « capture, butin ») favorables. »

אברת « terres, » de بَرْث « terra plana et mollis. »

שוע « les compagnons. » Comparez l'arabe شيع « assecla, sectator, adjutor. »

פרק, identique à l'araméen פְּרַק « sauver. »

קדם | בתקדם « quand il fut rencontré. » Comparez לֹא קִדְּמוּ אֶתְכֶם (Deut. xxiii, 5) « ils ne sont pas allés à votre rencontre. »

ערבן | בעם « par les Arabes[1] ? » בעם = מֵעִם « de, par. »

מנהתם | בחֹלף « près de Manhat^{m}. » Pour חֹלף, voyez n° 3, 3. La ville de Manhat^{m} était située dans le Djaouf supérieur, à l'endroit où se trouve la ruine nommée actuellement Ḥizmat Abou-Ṭaour (حزمة ابو ثور); cela semble résulter de l'inscription que j'y ai copiée; on y lit מניהם | הגרן, la ville de *Maniat*^{m}; la différence d'orthographe n'est pas grande.

. Rabbâb^{m} Yaa'tim, des Beni-Akhraf, a voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou l'a gracieusement exaucé et parce qu'il l'a favorisé dans sa maison pendant la disette, et parce que Elmaqqahou l'a gratifié de plusieurs victoires (où il y avait) et des ennemis tués et un riche (litt. favorable) butin, dans tous les domaines des compagnons de leur maître, Yafra', des Beni-Marṭad^{m}, et parce

[1] J'aimerais mieux maintenant y voir une tribu indigène, les *Arabanitae* de Pline. (Note de 1873.)

qu'il a sauvé son serviteur Rabbâb[m] quand il fut rencontré par les Arabes près de Manhat[m]. Qu'il comble de faveur son seigneur Yafra' et conserve sa fortune et sa puissance, et qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Akhrâf.

23 (Os. 26).

אוסם
בני | כר
ם | הקניו | אלמ[ק]ה | ז͡הרי
מזנרן | ע͡רבם
(א)למקה | בעלי | אוו[ם] | ו[ע
בדהו | אוסם | מ
ם | לעברהו | וחמרו
חיל | ומקם | אלמק[ה] | בכן
מתעהו | בן | מיקט | [ב]ח͡רף
נבטאל | בן | עמאמר

אוסם. Le mot אום (= أُوس) est synonyme de והב « don ; » il répond au nom hébreu מַתָּן ou מַתַּת.

ע͡רבם. Le radical ע͡רב revient très-souvent dans les nouveaux textes et paraît signifier « réparer, » signification qu'a entre autres le verbe עזב en hébreu.

[אוו]ם | בעלי « les gens de. » אום, locution parallèle à אום | עדי (n° 18, 9).

לעברהו « à celles qui sont enceintes, grosses chez lui, » עבר est un adjectif formé du verbe עבר (voyez יעברן, n° 7, 5, 6). חיל « la force » = חַיִל, ኀይል.

מיקט « contusion de tête, » de וקט = وقظ « contudit eum in capite. »

נבטאל | בן | עמאמר. C'est visiblement le nom d'un personnage éponyme de l'année.

Aous^m . . . des Beni-Kar . . . ont voué à Elma[qqahou de Hirrân cette tablette, en réparation (récompense ?). . . Elmaqqahou, les habitants de Awwâm (et) son serviteur Aous^m . . . aux enceintes. Il a prononcé les louanges de la force et de la puissance de Elmaqqa[hou parce qu'il l'a préservé de contusion. [Dans l'année de] Nabathêl, fils de ʿAmmamir.

כד (3).

אלמקה | דהרן | דן | צפרן
ם | וקלהמו | ושעבהמו

Cette inscription fragmentaire porte en tête un monogramme composé de quatre lettres, qui donnent le nom propre ותרם, porté probablement par l'auteur.

Le don fait à la divinité est exprimé par le mot tronqué צפ, que j'incline à restaurer צפרן = ضَفَّر « opus plectile, vinculum tale quo constringitur camelus. » Les Sémites avaient l'habitude de consacrer des objets appropriés à leurs bêtes. (Comparez Juges, VIII, 26; Zacharie, XIV, 20.)

וקלהמו. Le mot קל est pour קול (pl. int. אקול) et signifie « magnat, noble, » titre usité chez les Sabéens, que les auteurs arabes mentionnent sous le nom de قيل, *qaïl*.

[Watr^m. . . . . et. . . . . ont voué à] Elmaqqahou de Hirrân cette chaî[ne. . . et leurs magnats et leur peuple.

25 (5).

[..................בנו | יהפרע | הקניו | אלמקה | דהרן | ד]

ן | מונדן | חנן | וקההמו | אלמקה | במסאלהו | ול | יהאן]

אלמקה | צדקהמו | והופינהמו [.......................ורצי]

אמראהמו | בנו | מרתדם | ול | חלצהמו..............ול | דת]

נעמת | ותנעמן | לבני | יהפרע

צדקהמו | והופינהמו. Deux mots indiquant «grâce, faveur» pour la signification proposée pour צדק. Voyez au n° 5.

ול | חל...... Peut-être faut-il compléter ול | חלצהמו «qu'il les délivre» = خَلَّصَ = חִלֵּץ.

[..... de Benou-Yahafra', ont voué à Elmaqqahou de Hirrân cette tablette, parce que Elmaqqahou les a graci[eusement] exaucés. [Que Elmaqqahou continue à leur faire des grâces et des faveurs.... et qu'il favorise leurs maîtres, les Benou-Marṭad^{m}, et qu'il les dé[livre... et qu'il arrive continuellement du bien aux Beni-Yahafra'.

26 (Os. 25).

[הק..............

[ניו | אלמקה | ד]

הר]ן | דן | מונדן]

חנן | ו]קהחו | עבדש

מסם | במסאלהו

לופיהמו | וו

פי | אקניהמו | דק

ניו | ויקנינן

La restauration presque complète de ce fragment est devenue possible grâce à la brièveté des lignes et aux deux tronçons הר et מסם, qui font visiblement partie des mots דהרן et de עבדשמסם, nom contenu dans le n° 19, 1.

אקני est le pluriel interne de קני « acquisition. »

יקנינן, imparfait prolongé au pluriel.

[Abdschams^m. . . . . . . ont voué à Elmaqqahou de Hir[rân [cette tablette], parce qu'il a gracieusement exaucé Abdschams^m. Qu'il les bénisse et qu'il bénisse leurs acquisitions, qu'ils ont acquises et qu'ils vont acquérir.

27 (Os. 18).

ופיהמו | לן | דתאול | עדי | הנרן | עמרן | לשו

ען | ורתתהו | קשבת | דת | מרתדם | ובן | דת |

אקניתן | לאחר | ול | ותא | אלמקהו | דה

רן | חמר | עבדהו | מורדם | ופי | נרבהו | ו

חשי | ורצו | אורתהו | בני | מרתדם | ושעבה

מו | בכלם | רבען | דעמרן | ול | חרין | עבדה

ו | מורדם | בן | נצע | ושצי | שנאם | דרח

ק | וקרב | ולדת | נעמת | ותנעמן | לארמהו

בני | אשיב | במקם | וחיל | אלמקהו | דהרן

Le manque du commencement de cette inscription rend difficile l'intelligence de la première phrase.

תאול = تَأَوَّلَ « déclarer. »

לשוען « aux compagnons, » comme שוע | מראהו (n° 22, 7, 8).

ורתֿתהו « son héritière, » de ורתֿ = ورث « hériter; » le mot ורתֿ est pris ici et ligne 5 dans le sens général de « maître, patron. »

ובן | דת | אקניתן | לאחר J'ignore le sens de ce passage.

Le mot ותא est écrit ici avec un ת ordinaire, cela constitue une dégradation phonétique analogue à תלת pour תֿלתֿ.

חֿמר remplace dans ce passage le mot סעד; il a par conséquent la signification de « gratifier. » Comparez l'arabe أَخْمَرَ « donavit, compotem ac possessorem reddidit. »

מודדם (= مُوَدَّد), nom propre qui entre dans la composition du nom antique אלמודד (Genèse, x), à prononcer *Elmouwaddad, El* est amical.

נרבהו « ses champs. » נרב (جِرَبٌ) est pluriel interne de נרבת (جِرْبَةٌ), n° 12, 9.

וחטי « qu'il rende heureux. » Comparez l'arabe حظى « in dignitate, commodorum copia, fortunatus beatusque fuit conjux apud conjugem vel principem. »

בכלם, à prononcer Bakîl^m, nom d'une tribu très-nombreuse encore aujourd'hui, dont le territoire commence à une journée au nord de Ṣan'â. Les Bekîl (بكيل) forment avec les Hâschid une puissante confédération, qui tient sous ses ordres une grande partie du Yémen méridional.

רבען « les habitants. » Comp. l'arabe رَبْعٌ « domus. »

ול | חֿרין | עבדהו | מודדם | בן | נבצ, passage parallèle

à עיבהמי | בן | נצע | ול ; il en résulte que חרי signifie « préserver, protéger. »

לארמהו « ses vassaux, » singulier avec le sens du pluriel.

. . . . . . Que Elmaqqahou de Hirrân continue à gratifier son serviteur Mouwaddad[m] la bénédiction de ses champs. Qu'il rende heureux et comble de faveurs ses héritiers, les Beni-Marṭad[m] et leur peuple Bakîl[m], habitants de ʿAmrân. Qu'il préserve son serviteur Mouwaddad[m] de mal; qu'il détruise (tout) ennemi de près et de loin, et (enfin) qu'il arrive continuellement du bien à ses sujets, les Beni-Aschyab. Par la puissance et la force de Elmaqqahou de Hirrân.

(La suite à un prochain numéro.)

UNE NOUVELLE INSCRIPTION NABATÉENNE

TROUVÉE À POUZZOLES,

PAR M. ERNEST RENAN.

Ainsi que je l'ai dit précédemment[1], en visitant avec M. Fiorelli, en novembre 1872, les parties non publiques du musée de Naples où sont déposées les inscriptions non classées, j'y trouvai une inscription jusque-là tenue pour incertaine, et que je reconnus pour une inscription nabatéenne. L'inscription est tracée sur une grande dalle de marbre de Carrare, qui était le marbre ordinaire de Pouzzoles, celui qui se vendait chez les marbriers. Elle a donc été certainement gravée à Pouzzoles. La description matérielle de la dalle ayant beaucoup d'importance, je crois ne pouvoir mieux faire que de transcrire ici les détails qu'a bien voulu rédiger pour moi M. Fiorelli.

La cornice sta non solo sulla faccia anteriore del marmo, ma svolta pure sul lato destro, ove il marmo scende perpendicolarmente per 11 centimetri, fino all' altezza del primo

[1] *Journ. asiat.* avril 1873.

rigo, onde si esclude per questa parte superiore della stele qualunque sospetto di frattura. Per tal modo, prolungandosi la detta perpendicolare, si avrà con certezza il limite esterno del primitivo margine destro della lapide. Il quale limite risulta essere stato distante della prima lettera del primo rigo millim. 72, quale oggi si vede, perchè fino a quel punto non vi è alcuna rottura, e dal primo segno dell' ultimo rigo millimetri 145. E poichè il primo rigo mostra che vi era un margine in bianco di 72 millimetri, deve ritenersi che nell' ultimo rigo mancano 73 millim. di scrittura; e proporzionalmente nei righi superiori.

Nel lato sinistro, manca ogni segno della primitiva larghezza del marmo.

La stele da sotto la cornice in giù è lunga metro 0,935; la cornice è alta 0,156.

Non content de m'avoir fourni toutes les facilités pour étudier le monument, M. Fiorelli mit le comble à ses bontés en faisant exécuter pour l'Institut un moulage de la stèle. Ce moulage est déposé au cabinet du *Corpus inscriptionum semiticarum*. Notre planche en est la reproduction, au quart de l'une des dimensions de l'original. On a omis dans le moulage toute la partie inférieure de la dalle, qui est lisse.

L'inscription a six lignes, tracées avec une régularité dont il n'y a pas un autre exemple dans les inscriptions nabatéennes. Ces inscriptions sont d'ordinaire cursives et gravées sans beaucoup de soin. La nôtre rivalise avec les plus belles inscriptions grecques et latines par la perfection du travail. Les lettres moyennes ont uniformément 35 millimètres de hauteur; les lignes sont très-régulièrement es-

pacées. L'air monumental de la stèle frappe tout d'abord.

Malheureusement, ce beau monument nous est arrivé mutilé de la manière la plus fatale. Il manque peu de chose sur la droite, comme M. Fiorelli l'a bien montré; mais sur la gauche, la perte est très-considérable. Nous n'avons pas de moyen pour la mesurer exactement; mais tout porte à croire que la portion perdue de chaque ligne égale au moins la partie conservée. En outre, les trois premières lignes sont devenues presque illisibles, par suite d'un dépôt salin, venant de ce qu'une partie de la pierre a séjourné dans l'eau de mer. Le creux des lettres se trouve ainsi rempli d'une concrétion, qui ne laisse subsister qu'une ombre tout à fait indistincte du caractère. Quelques traits, plus nettement accusés, que l'on remarque dans cette partie viennent sans doute de portions de ciment fortement adhérentes, qui auront empêché le contact de l'eau de mer.

Le premier mot de notre inscription, comme de la plupart des inscriptions nabatéennes, est le pronom démonstratif דא. Le mot qui suit serait assurément illisible, si la suite de l'inscription ne nous apprenait que le monument auquel se rapportait l'inscription était une מחרמתא, mot dont nous discuterons plus loin le sens; nous le traduirons provisoirement par *sacrarium*. Ainsi averti, l'œil découvre assez facilement les cinq premières lettres de ce mot dans les traces évanides qui suivent le mot דא.

Presque toujours, en pareil cas, les inscriptions nabatéennes présentent, après le substantif qui désigne l'objet dédié, le pronom relatif די, suivi d'un verbe comme עבד, בנה, קרב, קדש, suivi lui-même du nom de celui qui a fait la construction ou l'offrande. Nous ne croyons pas qu'il en soit de même ici. Des indices, il est vrai, porteraient à le croire. Trois lettres, très-apparentes, émergent de la pénombre vers le milieu de la ligne. Ces trois lettres sont החו. Le ה paraît la fin d'un mot, et terminerait bien un verbe comme בנה[1]. Avec les deux lettres qui suivent on ferait le commencement de וחרם. Puis, à la distance voulue, dans les traits indistincts qui suivent, nous lisons, comme fin de mot, תו, qui serait bien la finale d'un nom propre de la forme *Malikatu*, *Obeisatu*, *Odeïnatu*. On aurait donc cette phrase satisfaisante : *Hoc est sacrarium quod fecit et consecravit N*. Mais la suite ne permet pas de maintenir cette hypothèse. Immédiatement après תו, viennent des détails matériels sur la *mahramta;* puis le nom propre de celui qui l'a fait construire vient aux lignes 2 et 3.

Les sept lettres qui suivent תו sont claires. Il y a certainement עלינחשא, où l'on ne peut méconnaître le mot נחשא, « airain. » Mais que faire alors de

[1] Ce n'est pas le verbe בנה lui-même; en effet, la combinaison נה se retrouve vers la fin de la cinquième ligne, et amène pour le ה une forme différente. Le ה de la première ligne n'a pas de ligature avec la lettre précédente. D'ailleurs, à la cinquième ligne, le mot employé pour la construction de la *mahramta* est עבד.

עלי? La forme עלי, علي, pour la préposition על, n'existe pas en araméen[1]. Je suis porté à croire que עלי est la fin d'un mot au pluriel construit, gouvernant נחשא. Ce qui serait excellent, ce serait [מנ]עלי נחשא, « des verroux d'airain ». Mais les lettres qui précèdent עלי paraissent bien être תו ou, en découplant les deux jambages du ת, נו : il faut donc rester en suspens. La seule chose à laquelle je tienne, c'est que toute la première ligne est relative à la *mahramta* et à ses accessoires, ses portes, ses verroux d'airain, si bien que la construction pouvait être à peu près ceci :

רא מחרמתא די עבד עם תרעה ומנעלי נחשא

Ceci est la *mahramta* qu'a faite, ainsi que sa porte et ses verroux d'airain, un tel . . . . .

Certaines inscriptions de Palmyre présentent des constructions du même genre (Vogüé, n° 65).

La première moitié de la deuxième ligne est très-difficile à déchiffrer. Les cinq premières lignes paraissent devoir se lire עבת בר. Le mot suivant commençait, ce semble, par ש. Dans tout ce qui suit, il n'y a de clair qu'un ל. Les cinq premières lettres un peu visibles qui viennent ensuite semblent donner רמותיי. . . ., fin d'un nom, peut-être patronymique. Ce qui prouve bien qu'il s'agit d'un nom propre, c'est ce qui suit. On y lit, en effet, très-

[1] La forme עלוי (Lévy, *Chald. Wært.* II, p. 216) ne peut guère être invoquée ici.

clairement : די מתקרא « qui est surnommé [1]. » Je sais que la tête recourbée du ק ne se voit pas; mais cette tête, dans notre inscription (ligne 5) est très-petite; le moindre accident a pu la faire disparaître. Si on lit מתנרא, outre que ce mot n'a pas de sens, le נ n'a pas la hauteur voulue.

Ce qui suit est donc le surnom du personnage en question. On croit lire רבחו; mais il reste beaucoup de doutes, notamment sur la fin du mot. La coupe du mot est au moins évidente.

Toute la deuxième ligne est donc occupée par des noms propres. Nous montrerons bientôt qu'un seul personnage a construit la *mahramta*. Mais il a pu donner sa généalogie et s'entourer des noms de ses enfants ou de ses proches [2]. Le mot בר, qui se lit à la deuxième ligne après עבת, porte à croire que l'auteur de l'inscription ou, ce qui revient au même, l'édificateur de la *mahramta*, s'appelait עבת, que le nom qui suit בר est le nom de son père, et que le nom צירו בר עבת, qui termine la série des noms propres, est le nom d'un de ses fils. Le nom du personnage qui a fait élever la *mahramta* serait donc עבת, *Obath*, peut-être identique par transposition des consonnes au nom arabe عتب.

Attaquons la troisième ligne. Ici encore nous sommes dans une série de noms propres. Le premier quart de la ligne est indéchiffrable. On lit ensuite assez clairement צירו בר עבת. Nous avons déjà

[1] Voir Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 41, 73.

[2] Comparez l'inscription nabatéenne, Vogüé, n° 6.

trouvé le nom propre עבה au commencement de la deuxième ligne. Avant ce nom propre, on lit צי...., qui paraît la fin d'un nom patronymique; cependant il semble que dans cette hypothèse il faudrait ו avant צידו.

La série des noms propres finit avec עבה, car nous avons ensuite מן דילה, correspondant à DE SVO ou *ἐκ τῶν ἰδιῶν*, et au מן כיסה de Palmyre[1]. Ceci confirme l'idée à laquelle la première ligne nous avait mené, savoir que la *mahramta* a été élevée par un seul individu.

La lumière devient complète pour ce qui suit : מן דילה clot la première partie de la phrase de l'inscription. Nous avons ensuite על חיי חרתת מלך « pour la santé de Hartat, roi . . . » Sur la formule על חיי, voir Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 53 et suiv. 60 et suiv. 65 et suiv. 72 et suiv. On est d'abord tenté de croire que le mot qui suit מלך ne peut être que נבטו, comme le prouvent de nombreux exemples. Mais le trait qui suit le ך s'y oppose. C'est sûrement le premier jambage d'un ה, lié au ך. La comparaison des inscriptions de Palmyre[2] prouve qu'il faut lire מלך נה[יר] « roi illustre. » Il y avait probablement ensuite דנבטו.

La quatrième ligne offre des difficultés de lecture qui, comparées à celles qui précèdent, sont peu de chose. Les premières lettres sont, comme toute la

[1] Vogüé, nos 7, 14, 65, 66. Cette interprétation de מן דילה m'a été suggérée par M. Derenbourg.

[2] Vogüé, nos 22, 23.

partie droite des lignes supérieures, émoussées par l'eau de mer. Je ne doute pas cependant qu'il ne faille lire ... [וע]ל חיי. Suit un nom propre de femme, accompagné de l'apposition מלכת נבטו «reine des Nabatéens.» Voilà donc qui est bien clair. Le monument est élevé pour la santé (*ὑπὲρ σωτηρίας* ou *ὑπὲρ ὑγιείας*) de Hareth, roi des Nabatéens, et de sa femme, reine des Nabatéens. Cette association des rois et des reines est aussi un des traits de la numismatique nabatéenne. Le nom de la reine est difficile à lire. Il finissait peut-être en נה. La première lettre paraît bien être un ה ou un ח. Le reste est douteux. תונה, תרנה, חרנה, תתנר, חתנו, n'ont rien de satisfaisant.

L'histoire, la numismatique et l'épigraphie combinées ont donné une série des rois nabatéens, où nous trouvons deux Hartat ou *Arétas :* 1° Arétas Philhellène, de l'an 95 à l'an 50 avant J. C. à peu près; 2° Arétas Philodème, de l'an 7 avant J. C. à l'an 40 après J. C. à peu près[1]. On ne connaît pas le nom de la femme ou des femmes du premier. Quant au second, il en eut deux, Hulda (חלדו) et Seqailath (שקילת). Aucun de ces noms ne peut s'appliquer au nom de reine contenu dans notre inscription. On serait donc porté à croire que le Hartat de notre inscription est Arétas Philhellène, celui qui lutta contre Pompée et ses lieutenants. Réservons notre jugement à cet égard.

[1] Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 115.

Ce qui suit la désignation de la reine des Nabatéens est facile. Je lis : ודי בניהם « et de leurs enfants. » Les inscriptions nabatéennes, comme le chaldéen biblique, emploient souvent les formes hébraïques mêlées aux formes araméennes.

Vient maintenant l'indication de la date. בירח « dans le mois » n'est pas douteux. Suit un signe qui reviendra à la ligne suivante et qui constitue une des principales difficultés de l'inscription. Dans les inscriptions phéniciennes et araméennes, le nom du mois est toujours écrit en toutes lettres. La désignation du mois par un nombre ordinal, marquant son rang dans l'année, n'est pas pourtant sans exemple. C'est, en particulier, l'usage du prophète Ézéchiel[1]. Il est donc presque certain que notre signe ꝺ est une marque de numérotage, un chiffre, par conséquent, inférieur comme valeur à 12. Mais cette conclusion est des plus embarrassantes. Nous connaissons le chiffre pour 10; l'unité se représentait par une barre; les nombres de 2 à 9 par des barres répétées; les nombres 11 et 12 par le chiffre des dizaines accompagné d'une ou de deux barres. On ne voit pas ce que peut être notre signe ꝺ. Nous le retrouverons à la ligne suivante. Mais la détermination de sa valeur n'en sera pas plus claire.

Suit le mot בשנה « en l'année ... » Le premier chiffre paraît être le chiffre 10[2]; puis vient une barre inclinée, qui est, selon nous, une marque de

[1] Ézéch. I, 1; XXIV, 1; XLV, 18, 21.

[2] Voy. Schrœder, *Die phœn. Spr.* tableau, p. 188.

l'unité. M. de Vogüé avait formé une autre hypothèse, selon laquelle le nombre 10 aurait été marqué par la barre inclinée, et l'unité par la barre droite[1]. Mais cette hypothèse ne peut plus guère être maintenue devant l'exemple que nous venons de trouver et devant celui que nous trouverons à la ligne 6. Il est clair, en effet, que la date précédée dans notre inscription du mot בשנת est la date par les années du règne de Hareth[2], pour le salut duquel le monument religieux est érigé. Le signe ∕∩ désigne donc des dizaines tout au plus; donc le signe ∕ désigne moins que des dizaines. A la sixième ligne, nous trouverons une date tirée des années du roi Malchus, exprimée par au moins cinq barres inclinées, suivies de deux barres droites. Dans l'hypothèse de M. de Vogüé, Malchus aurait régné au moins cinquante-deux ans. Or, quoique les règnes des deux Malchus que l'on connaît aient été longs, ils n'ont pas approché de cinquante-deux ans. Il semble donc qu'il faut envisager les barres inclinées aussi bien que les barres droites comme désignant des unités. L'usage de redresser les deux dernières barres est purement calligraphique; on en retrouve quelque chose en phénicien[3].

En regardant attentivement, on voit qu'après la barre inclinée dont le bas se confond avec la cassure

[1] Vogüé, *Inscr. sémit.* p. 114. Dans les inscriptions palmyréniennes, les barres inclinées sont de simples unites.

[2] Vogüé, *Inscr.* p. 113.

[3] Schrœder, *op. cit.* p. 186.

de la quatrième ligne, il y avait encore au moins une barre inclinée. L'inscription a donc été gravée entre l'année 12 et l'année 20 du règne de Hareth. Arétas Philhellène a régné environ quarante-cinq ans. Arétas Philodème a régné environ trente-trois ans[1]. Nul doute qu'après la dernière barre inclinée il n'y eût לחרתת מלך נבטו; donc la partie perdue de la ligne contenait au moins treize caractères, et il y en avait probablement plus, car le commencement de la cinquième ligne nous jette très-loin de l'ordre d'idées où nous sommes resté à la fin de la quatrième.

On croit d'abord apercevoir, au commencement de la cinquième ligne, le signe ᘓ, que nous avons trouvé après le mot בירה. Mais ce n'est là peut-être qu'une illusion; la pierre, sur ce bord un peu déclive, parait avoir été fortement usée. Ce qui le prouve, ce sont les deux lettres נת, qui sont la fin d'un mot, et qui certainement ne forment pas un mot entier. Il y avait donc en tête de la cinquième ligne six ou sept lettres, qui sont perdues pour nous. Le mot suivant est, ce semble, זמן «temps,» ou peut-être רמן, דמן. Je n'ai rien trouvé qui me satisfît. *Rumin* «les Romains» s'est un moment présenté à mon esprit. Il serait possible que l'auteur de l'inscription eût ajouté à la date du règne de Hareth la date de la fondation de Rome, [מד]נת רמן; mais le ו et même le י seraient écrits dans le mot רומין.

[1] Vogüé, *Inscr.* p. 115.

Après זמן, nous trouvons le signe ꝺ, que nous avons rencontré après בירח. Je laisse à de plus habiles que moi le soin de déchiffrer cette énigme. Ici, le signe ꝺ aurait plutôt l'air d'une ponctuation que d'un chiffre.

Ce qui suit est clair, au moins pour la lecture et l'intelligence des mots pris isolément. בני מחרמתא קדמיתא די עבד בנהבל בר בנ[הבל]. La מחרמתא קדמיתא est évidemment une *mahramta* antérieure à celle dont il est question dans notre inscription. Les mots qui suivent nous indiquent celui qui fit construire la première *mahramta*. Le nom de *Banhobal* se composerait du nom du dieu arabe Hobal et de la racine בנה. Comparez en hébreu בניה et בניהו. Le commencement du nom propre qui suit בר ressemble tellement pour la ligature qui suit le נ au mot qui précède, que je ne doute pas qu'il ne faille le lire aussi בנהבל. Il semble donc qu'il faut traduire : *sacrarium prius, quod fecerat Banobas filius Banobæ*. Mais que faire de בני qui précède le membre de phrase? Ce qui paraît d'abord le meilleur est d'y voir le participe בָּנֵי, *ædificans*[1]. Mais je ne vois pas alors de moyen de construire la phrase. Si l'on fait de בָּנֵי un sujet, on arrive à un non-sens : « celui qui a bâti la première *mahramta*, que fit Banhobal... » La logique voudrait ici un passif, אתבני : « a été bâtie la première *mahramta*, que fit Banhobal...; » la date qui suit serait alors parfaitement amenée. Il

[1] Cf. Gen. IV, 17, paraphr. chaldéenne.

serait naturel qu'après avoir fixé l'objet et la date de sa construction l'auteur de l'inscription parlât de celle qui l'avait précédée, mentionnât ceux qui la firent élever et en donnât la date. Une phrase toute nouvelle, une seconde partie de l'inscription, commencerait par בני. Mais comment faire de בני un passif? L'araméen des inscriptions nabatéennes a tant de particularités qui le rapprochent de l'hébreu et de l'arabe que quelquefois je me demande si l'on ne pourrait pas voir ici un passif formé par le changement intérieur des voyelles, بُنِىَ. Il semble, il est vrai, qu'alors il faudrait que le verbe fût au féminin; mais peut-être, comme il précède le sujet, s'est-on dispensé de l'accord. Du reste, c'est là une hypothèse si hardie que je n'y insiste pas, bien que, dans l'inscription 111 de Palmyre[1], ענו ait l'air aussi d'être pour عُنِىَ. D'autres trouveront mieux.

La sixième ligne commence par les chiffres d'une date. Le mot בשנת se trouvait sans doute au commencement de la sixième ligne. Peut-être y avait-il un chiffre de dizaines qui a disparu. Ce qui reste présente cinq barres inclinées à droite et deux barres relevées et même un peu inclinées à gauche, ce qui, selon mon système, fait sept. Ce qui suit est facile : למלכו מלך נבטו « de Malchus, roi des Nabatéens. » Le haut du deuxième ל de למלכו a disparu d'une façon qui étonne; mais tous mes efforts pour lire autre chose que מלכו ont été inutiles.

[1] Vogüé, p. 70.

Le reste de la ligne est d'une lecture très-claire : יהבו בגו מחרמתא רא[ת]. Les trois derniers mots signifient « dans l'intérieur de la *mahramta.* » Je prends יהבו « ils ont donné, » dans le sens de « ils ont placé, » et j'entends la troisième personne du pluriel dans le sens de « on. » Cela veut dire, je pense, qu'on avait placé dans la nouvelle *mahramta* quelques-uns des objets qui se trouvaient dans la première.

Comment agencer tout cela? A quoi rapporter la date qui est en tête de la sixième ligne? Les déplorables lacunes de la dalle nous laissent dans une extrême perplexité. Si l'on était assuré que la seconde date fût antérieure à la première, beaucoup de points seraient tranchés. Mais de même qu'il y a eu deux Arétas, il y a eu deux Malchus, qui ont chacun de leur côté succédé à un des Arétas. Si la date qui est en tête de la sixième ligne fait suite immédiate à la phrase בני מחרמתא, et se rapporte à la construction de la première *mahramta*, le Malchus de cette date ne peut être que Malchus I^er^, qui régna de 50 avant J. C. à 28 avant J. C. à peu près. Le Hartat pour la santé duquel le vœu religieux fut fait est alors Arétas Philodème, et le monument a été élevé de l'an 5 à l'an 13 de J. C. Mais il y a à cela une difficulté. C'est la façon dont יהבו fait suite à la date en question. Il devrait y avoir ויהבו. On est tenté de croire que, dans l'inscription intégrale, il y avait trois dates. La première se rapporterait à l'érection de la *mahramta* dont il s'agit; la seconde à la construction de la première *mahramta;* la troisième à

la déposition dans la nouvelle *mahramta* des objets précieux de la première. La construction des lignes 5 et 6 serait : בני מחרמתא קדמיתא די עבר בנהבל בר
בנ[הבל בשנת ░░░ ובשנת░]//// למלכו מלך נבטו יהבו
בנו מחרמתא דא[ת...]
Mais une telle combinaison souffre une difficulté capitale. Le Malchus sous le règne duquel le transport aurait eu lieu est nécessairement postérieur à l'Arétas pour lequel le vœu a été fait. Or, il est clair que l'inscription a été gravée sous le règne de cet Arétas, et que le premier בשנה n'est pas rétrospectif.

Nous tenons donc pour probable que la première *mahramta* de Pouzzoles fut construite sous le règne de Malchus I^er^, entre l'an 43 et l'an 28 avant J. C. et que la seconde *mahramta* fut élevée sous le règne d'Arétas II Philodème, de l'an 5 à l'an 13 de J. C.[1] Le style de la corniche reporte bien vers le même temps, et même, s'il était le seul *criterium*, ferait songer à une époque plus basse, au temps de Trajan par exemple.

Nous le répétons, il y a à ce système une grosse difficulté, c'est que le nom de reine associé à Arétas dans notre inscription n'est celui d'aucune des deux reines qui sont associées à Arétas II sur les monnaies. Peut-être, dans son long règne de quarante sept ans, Arétas II eut-il successivement trois reines associées à sa royauté.

[1] Nous avions d'abord pensé que l'inscription était plus ancienne (*Journ. asiat.* avril 1873, p. 323); mais des réflexions ultérieures nous ont fait changer d'avis.

Qu'est-ce qu'une *mahramta?* Ce mot est, je crois, nouveau pour le dictionnaire chaldéen. Nous pensons qu'il vient de la racine חרם, et qu'il y faut voir une chapelle, un sanctuaire[1]. Il s'agit d'un édifice, puisqu'on y applique le verbe בנה. Il s'agit d'un édifice religieux, puisqu'on le construit pour le salut et la conservation du roi des Nabatéens. Il s'agit d'un édifice qui avait un intérieur et où l'on pouvait renfermer des objets, comme le prouvent les derniers mots conservés de l'inscription. La *mahramta* n'était pourtant pas un temple, proprement dit; il ne semble pas qu'elle fût dédiée à une divinité particulière. C'était peut-être une sorte de synagogue des Arabes de Pouzzoles, où se conservaient leurs titres et leurs actes civils.

D'autres iront bien plus loin que moi dans l'interprétation de ce monument, qui serait sans doute le plus curieux de toute l'épigraphie nabatéenne, s'il n'était parvenu jusqu'à nous dans un état si déplorable. L'extrême difficulté qui résulte de cet état fragmentaire est la seule excuse que je puisse invoquer pour ce que ces observations ont de peu concluant. Voici comme je propose de lire ou de restituer les parties dont les caractères ne sont pas tout à fait effacés.

[1] Comp. חרמן dans les inscriptions palmyréniennes. Vogüé, nos 3 et 35.

1 דא מחרמת[א] … ה וח… תו … נעתו עלי נחשא …

2 עבת בר נ… והו … ול… יבנ… וטוותיי די מתקרא נברת ל…

3 … ה… ן צי צידו בר עבת מן דילה על חיי חרתת מלך נח[ר דנבטו] …

4 [וע]ל חיי חרנה מלכת נבטו ודי בניהם בירח … בשנת … [לחרתת מלך נבטו] …

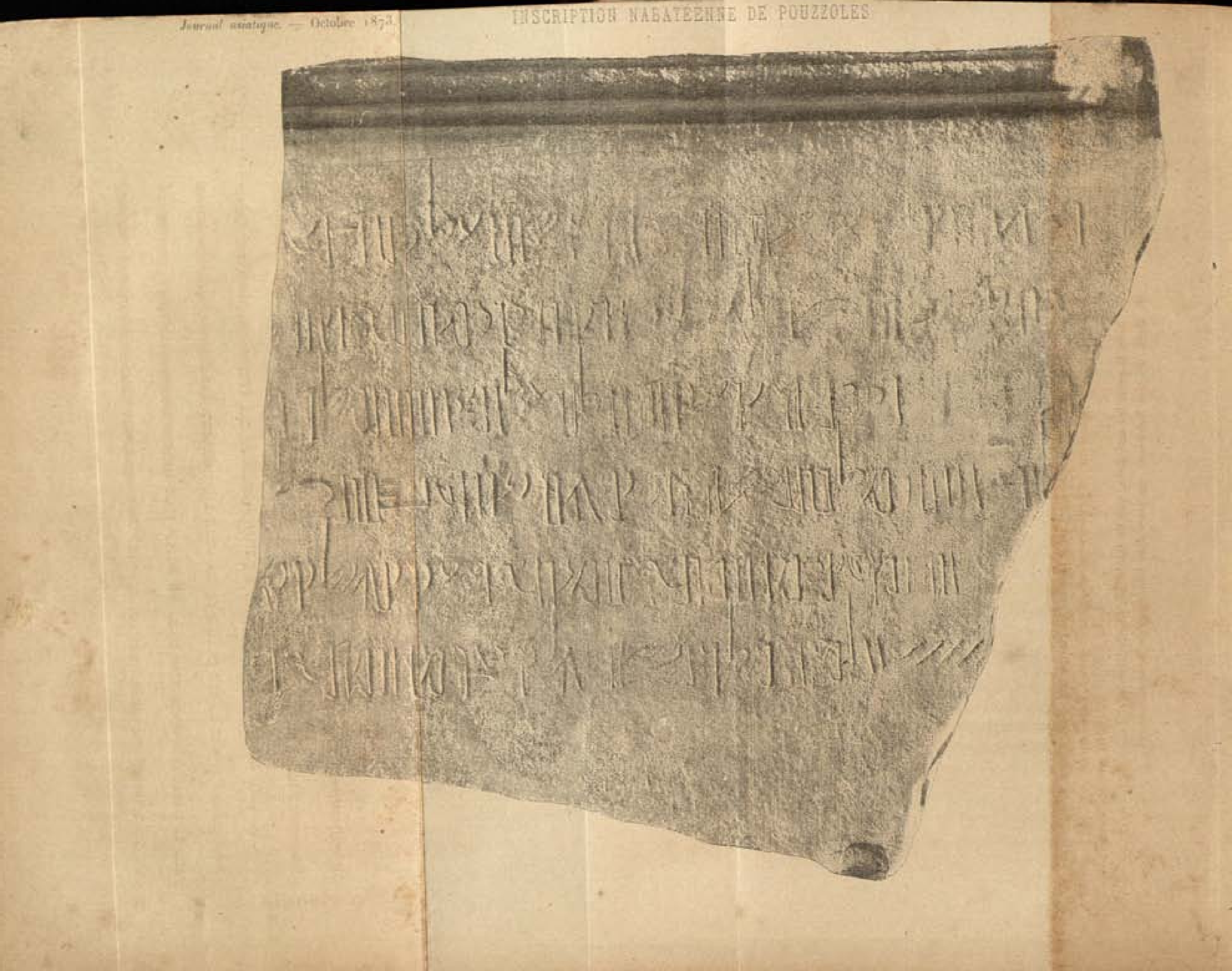
5 … נת זמן … בני מחרמתא קדמיתא די עבד בנהבל בר בנה[בל] …

6 [בשנה] … למלכו מלך נבטו יהבו בנו מחרמתא דא[ת] …

Voici la traduction que je propose :

1 Ceci est la *mahramta*..............................d'airain..
2 Obat, fils de..surnommé..
3 ....Saïd, fils de Obat, de ses deniers, pour la santé de Hartat, roi illustre [des Nabatéens]...,
4 [et] pour la santé de..., reine des Nabatéens, et de leurs enfants, dans le mois?, dans l'année..... [du règne de Hartat, roi des Nabatéens]
5 ....fut bâtie la première *mahramta*, que fit Banhobal, fils de Banh[obal]..................
6 [en l'année].....de Malik, roi des Nabatéens, on plaça dans l'intérieur de cette *mahramta*................

INSCRIPTION NABATÉENNE DE POUZZOLES



APPENDICE À LA PREMIÈRE NOTE

publiée dans le numéro d'avril 1873.

1° Dans le Heft I-II de la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* pour cette année, se trouve une note sur la première des inscriptions dont j'ai parlé dans le numéro d'avril de cette année. L'auteur, M. Socin, a bien vu que le personnage enterré dans le tombeau s'appelait Abd-Malkou. Il lit le nom du père *Horeisu;* je ne doute pas que M. Socin, quand il aura vu notre reproduction, où ne sont intervenus que l'estampage et la photographie, ne lise comme nous *Obeisu*. Il paraît que M. Deutsch était arrivé à la même lecture que M. Socin. Mais ces deux savants, n'ayant pas eu d'estampage, n'ont pu rectifier les erreurs où les médiocres reproductions de l'inscription que l'on possédait ont entraîné M. Lévy.

2° M. Joseph Halévy m'a communiqué sur la petite inscription nabatéenne de Pouzzoles une idée extrêmement ingénieuse, et que je crois vraie. La grande difficulté de l'inscription était la quatrième ligne, ou du moins ce que nous regardions comme tel. Cette quatrième ligne est en plus petit caractère que le reste, et trouble la loi proportionnelle des interlignes que le lapicide a adoptée. M. Halévy croit que cette ligne est une addition interlinéaire, placée après le mot תימו. Il lit בר הנאו « fils de Hana. » Il est naturel que Zeïd et Abdelga, trouvant que le nom de Teim, porté par des milliers de personnes, ne désignait pas assez leur père, aient ajouté le nom de leur grand-père. M. Halévy construit alors les dernières lignes de l'inscription ainsi qu'il suit :

בני תימו(בר הנאו)לדושרא די

[עניהם בש]נה ג לח־

[רתת מלך נבטו]

La formule די ענ׳הם « qui les a exaucés » est bien connue[1]. Je ne doute pas que toute personne qui examinera le moulage que nous possédons de ladite inscription ne se convainque de la justesse de cette conjecture de M. Halévy.

3° Aux faits recueillis par M. Gildemeister sur le séjour des Orientaux à Pouzzoles, on en peut joindre quelques nouveaux que j'ai réunis dans *l'Antechrist*, p. 10, note 3. Les GEREMELIENSES de l'inscription 2475 du recueil de Mommsen seraient-ils les ירחמאלי de I *Sam.* XXVII, 10? Peut-être faut-il y voir des גרמאל, « adoratores Dei. » Minervini lit [D]E.RE.MELITENSIVM (*Monum. antichi inediti*, Naples, 1852, p. 43).

[1] Vogüé, Palm. n[os] 103, 105, 111.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 10 OCTOBRE 1873.

En l'absence de M. le Président, la séance est ouverte à 8 heures par M. Renan, secrétaire.

Le procès-verbal de la dernière séance est lu; la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre demandant les conditions d'admission parmi les membres de la Société asiatique. Renvoyé à l'agent de la Société.

Le Conseil apprend avec grande satisfaction que M. Burgess, récemment nommé à la place d'archéologiste pour le

gouvernement de Bombay, fait espérer à la Société qu'il enverra, à son retour dans l'Inde, les empreintes des monuments himyarites dont M. Ganneau nous a exposé, il y a quelques mois, l'importance.

Un membre communique au Conseil des détails sur deux cartes que le ministère de l'Inde fait préparer dans ce moment. Le major St. John est chargé d'une nouvelle carte de la Perse, dans laquelle il fera entrer les matériaux inédits qui se trouvent au ministère, et les résultats des observations astronomiques et géographiques faites par lui-même et le major Lovett, comme commissaires de la démarcation des frontières entre la Perse et le Beloudjistan. Ensuite le capitaine Felix Jones, autrefois de la marine indienne, et déjà très-connu pour ses travaux géographiques et hydrographiques, est chargé d'une carte en quatre feuilles du plus grand format, comprenant tous les pays qui forment et environnent les frontières entre la Russie, la Perse et la Turquie; elle comprendra tous les pays entre Erzeroum, le Libanon, le golfe d'Akaba, le haut du golfe Persique et la Caspienne. Les travaux de la commission de démarcation des frontières turco-persanes et ceux de la société d'exploration de la Palestine entreront dans ces cartes.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ :

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, n°s de juin, juillet, août et septembre 1873. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.* t. XXVII, cah. 1, 2 et 3. In-8°.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, part I, n°s III and IV, et part II, n° IV, 1872; part I, n° I, part II, n°s I et II, 1873. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, n° X, december 1872; n°s I, II, III et IV, 1873. In-8°.

De la Bibliotheca Indica :

Par la Société. *Gobhiliya Gṛhya Sûtra*, fasc. III. In-8°

— *Taittiriya A'ranyaka* of the Black Yajur Veda, fasc. XI. In-8°.

— *Sâma Veda Sanhitâ*, fasc. VI. In-8°.

— *A'tharvaṇa Upanishads*, fasc. II et III. In-8°.

— *Chaturvarga-Chintâmaṇi*, fasc. VII, VIII et IX. In-8°.

— *Prithirâja Râsau* of Chand Bardai, edited in the original old Hindi, by John Beames. Part. I, fasc. I. In-8°.

— *Ṭabaḳât-i-Nâṣiri*, translated from the Persian by Major H. G. Raverty. Fasc I et II. London, 1873. In-8°.

— *Farhang-i-Rashidi*, fasc. VIII et IX. In-4°.

— *A'in-î-Akbari*, edited by H. Blochmann. Fasc. XV et XVI. In-4°.

Par le gouvernement du Bengale. *Descriptive ethnology of Bengal* by Ed. Tuite Dalton. Illustrated by lithograph portraits copied from photographs. Calcutta, 1872, in-folio, VI-327 pages et *Index*.

— *Notices of Sanskrit Mss.* by Rajendralala Mitra. Vol. II, part III. Calc., 1873. In-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, edited by Jas. Burgess. Part XVIII, XIX et XX. Bombay, 1873. In-4°.

— *The Phœnix*, edited by the Rev. J. Summers. Vol. III, n° 36. London, 1873. In-8°.

— *Cosmos*, comunicazioni sui progressi più recenti e notevoli della geografia e delle scienze affini di Guido Cora. III-IV. Torino, 1873. In-4°.

Par les éditeurs. *The Academy*, n^os 76, 77, 79, 80 et 81. 1873. In-4°.

Par le British Museum. *Catalogue of the Syriac Manuscripts* in the British Museum, acquired since the year 1838, by W. Wright. Part III. London, 1872, in-4°, XXXVIII-20 pl. — P. 1039 à 1352.

Par l'auteur. *Original Sanskrit Texts*, etc. by J. Muir. Vol. IV, second ed. London, 1873, in-8°, xv-524 p.

— *Le calendrier de Cordoue de l'année 961*, texte arabe et ancienne traduction latine, publié par R. Dozy. Leyde, 1873, in-8°, VIII-117 p.

— *Étude des documents nouveaux fournis sur les Ophites par les Philosophoumena*, par Ph. Berger. Nancy, 1873, in-8°, 120 p.

Par l'éditeur. *Le livre classique des trois caractères* de Wâng-Péh-Héou en chinois et en français, accompagné de la traduction complète du commentaire de Wâng-Tçin-Chîng, par G. Pauthier. Paris, 1873, in-8°, XII-148 p.

Par l'auteur. H. Kiepert, *Ueber älteste Landes und Volksgeschichte von Armenien* (Extr. des Monatsb. de l'Acad. de Berlin, 11 mars 1869). In-8°, p. 216 à 243.

— H. Kiepert, *Ueber die Lage der armenischen Hauptstadt Tigranokerta* (Extr. des Monatsb. de l'Acad. de Berlin, 20 février 1873). In-8°, p. 164 à 210.

— *Rectification d'un point de la communication de M. Munk* au sujet de la découverte de la Variation, par M. L.-Am. Sédillot. In-4°, 3 p.

— *Le Religieux chassé de la communauté*, conte bouddhique traduit du tibétain pour la première fois, par Ph.-Éd. Foucaux (Extr. des Mémoires de l'Athénée oriental, 1872, p. 105 à 122).

OUVRAGES EMPRUNTÉS PAR FEU M. DE LABARTHE ET RESTITUÉS PAR LES SOINS DE M. DE ROSNY.

Dictionarium linguæ Thai sive Siamensis, auctore Pallegoix. Parisiis, 1854.

Nipon o daï itsi ran, ou Annales des empereurs du Japon, traduites par M. J. Titsingh, revues par J. Klaproth. Paris, 1834.

Tableaux historiques de l'Asie, par J. Klaproth, 1re livr. Paris, 1824.

San kokf tsou ran to sets, ou Aperçu général des trois royaumes, traduit de l'original japonais-chinois, par J. Klaproth. Paris, 1832.

Esop's Fables, in Chinese. Canton, 1840.

Les Huns blancs ou Ephthalites des historiens byzantins, par M. Vivien de Saint-Martin. Paris, 1849.

Notice sur des traductions arabes de deux ouvrages perdus d'Euclide, par M. le docteur Wœpcke. Paris, 1851.

Mémoire sur l'histoire primitive des races océaniennes et américaines, par M. G. d'Eichthal. 1843.

Clef de la théorie du langage qui donne naissance à la langue universelle, par C.-L.-A. Letellier. Paris, 1856.

Vocabulaire idéographique, et *Vocabulaire idéographique-français, français-idéographique*, brochures s. d. n. l. et anonymes.

Dissertation critique et apologétique sur la langue basque, par un ecclésiastique du diocèse de Bayonne. Bayonne.

Smithsonian Report. Washington, 1851.

ADDITIONS ET CORRECTIONS AUX ÉTUDES SABÉENNES,

PAR M. HALÉVY.

P. 436, l. 1. Cela n'exclut pas l'existence ancienne d'une tribu du nom d'Himyar; la généralisation de ce nom est seule un fait relativement moderne.

P. 436, l. 6. L'inscription d'Obné, découverte par le baron de Wrede (M. de Maltzan, *Reise in Hadramaut*), contient aussi le mot בחמירם; la rédaction de ce texte me paraît contemporaine avec l'inscription de Hiṣn Ghourab.

P. 438, l. 10. La rupture de la digue de Mareb est probablement la suite de l'abandon de la capitale et non pas la cause de cet abandon, comme le veut la tradition musulmane. Il est à remarquer que pendant la guerre d'Ælius Gallus (l'an 24 avant l'ère chrétienne), les environs de Mareb manquaient d'eau (Strabon, xvi, 782), ce qui obligea le général romain à lever le siége. On est tenté de croire que la digue était déjà détruite à ce moment. Peut-être sont-ce les Sabéens eux-mêmes qui l'avaient démolie afin de priver l'armée romaine d'eau potable.

P. 447, l. 20. J'ai depuis rencontré la préposition עלי dans le n° 49 de mon recueil; voir au chapitre des prépositions.

P. 448, l. 2. Au lieu de من طحين, il sera peut-être mieux de lire مَنّ طحين «une mesure de farine,» parallèle à l'himyarite منن ذو طحن.

P. 450, l. 22. Le mot ባሕርየ dérive de ባሕር = بَحْر «mer.»

P. 456, l. 15. Au lieu de ዩ de ሕ, lisez ዩ et ፄ de ሰ.

P. 461, l. 18. Au lieu de عاديان, lisez عاديات.

P. 473, l. 11. Au lieu de יְהַקְוִישׁ = יְקָוִישׁ, lisez יְהַקְדִּישׁ = יַקְדִּישׁ.

P. 479, l. 4. שמתי (ושפנרם, rétablissez ושפנרם) שמתי.

P. 483, l. 21. Je suis maintenant convaincu que la forme חיבצם est fausse et qu'il faut toujours lire חנבצם. L'original du n° 157 de mes textes est un de ceux qui m'ont été soustraits par mon guide de Ṣan'a, et qui ont servi à la fabrication des fragments que M. Fr. Praetorius a publiés dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 426-433. De quelques-uns des textes volés, je possède d'autres copies faites sur les lieux mêmes et en partie inférieures aux premières (par exemple : n° 629, où, quoi qu'en dise M. Praetorius, il faut lire עמידע | בן | חיום et non pas ח' (בר | ע'), mais du n° 157, il ne m'est resté qu'une transcription en caractères hébraïques, que j'ai faite entre autres pour mon usage personnel et au-dessus de laquelle se trouvait le mot *boustrophédon*, que je croyais appartenir à ce numéro; voilà pourquoi je lui ai donné la direction alternante dans mon recueil imprimé. Il n'y a plus de doute que la direction primitive de ce texte était de droite à gauche, comme l'est celle des fragments que le falsificateur a imités, car cet homme ne savait pas lire le sabéen et n'avait aucun intérêt à changer la direction de l'écriture.

P. 485, l. 26. Au lieu de ם, lisez ה.

P. 486, l. 7. Au lieu de ጸድቄኒከ, lisez ጸድቃኒከ.

P. 486, l. 18. D'après M. Praetorius (*l. c.* p. 427, note), le singulier de אלאלת ne peut être que (*ist jedenfalls*) אלה, إِلٰهٌ, ce qui n'explique guère la double perte du ה radical. La réduplication du trilitère אלה produirait la forme אלהלה parallèle à ארמרם, חמרמר, פקחקח, etc.

P. 497. L'explication des pronoms הות, המת et אלת (אהלת) doit être modifiée. J'avais pris le ה pour l'indice du féminin en m'appuyant sur les deux exemples : הות | ארצ̈ן et מכנתן | אלת; réflexion faite, je vois que ceci n'est pas tout à fait garanti, car le singulier de מכנתן paraît plutôt être מכן (مَكَان), et quant au mot ארצ̈, il se peut qu'il ait été employé comme un nom masculin, ainsi qu'il arrive dans les autres langues sémitiques. D'ailleurs, il n'y a aucune raison pour que les substantifs כפר et מרצ̈ soient du genre féminin. Je crois donc que le mieux sera de considérer ce ה comme purement enclitique, pareil à celui qui figure dans les démonstratifs éthiopiens : ውእቱ, እሙንቱ (እማንቱ), እሉንቱ (እላንቱ), dont ces mots sabéens offrent la forme primitive. En effet, ውእቱ représente la contraction de ሀውእ (= הוא) + ቱ et እሙንቱ remplace certainement un ancien ሆሙንቱ = ሆሙ + ን + ቱ. Pour compléter l'analogie avec l'éthiopien, il me manquait encore la forme du féminin singulier correspondant à ይእቲ; je viens maintenant de la découvrir dans le passage (Os. xiii, 6) : בן | הית חרתתן, qu'il faut traduire par « de ce malheur » et non pas par « de l'attaque (= هَيَّةٌ) des malheurs, » comme je l'ai cru jusqu'à présent. Ainsi donc, le vrai classement de ces prépositions sera de la manière suivante :

SINGULIER.

m. הות (pour ה + הוא) = ውእቱ, ce-là.
f. הית (pour ה + היא) = ይእቲ, cette-là.

PLURIEL.

m. המת (pour ה + המו) = እሙንቱ, ces-là.
f. ? המת (pour ה + הם ?) = እማንቱ, celles-là.

m. אֵלְת (אהלת) = እሎንቱ, ces.

f. ? אֵלְת = እላንቱ, ces.

P. 498, l. 23. Ces passages n'offrent pas de lecture certaine, vu la mutilation des textes.

P. 508, l. 7. Au lieu de «à l'appui,» lisez «à l'opposé.»

P. 508, l. 17. Effacez le chiffre LV et ajoutez הלת (Fr. LIV).

P. 508, l. 26. Au lieu de (תסעת), lisez תסעם (Hal. 648, 3-4).

P. 512, l. 4. Au lieu de 300, lisez 3,000; ce chiffre n'est pas tout à fait certain.

P. 513, l. 8. M. Fr. Praetorius (*l. c.* p. 750) reconnait «mit grösster Sicherheit» dans le signe 𐩡 l'équivalent de 𐩽, 100; pour ébranler cette assurance, il suffit de citer le n° 352, 3, où les chiffres |o𐩡| sont précédés du nom de nombre (שוחט) סרתי, 60, c'est-à-dire 50 + 10.

P. 516, l. 13. La copie de M. Munzinger porte דחנתן, comparable au ذو الحجة des Arabes.

P. 516, l. 17. Au lieu de דמחטר | קרמתם, lisez דמחטרם | קרמתן et ajoutez דתור (Hal. 648, 4).

P. 521, l. 11. Ajoutez : Il faut cependant remarquer que les textes minéens ne montrent pas trace de l'emploi des éponymes; nous ignorons, par conséquent, comment ce peuple indiquait les dates.

P. S. Je suis obligé de prévenir le lecteur que le présent travail, comprenant l'esquisse grammaticale et l'interprétation des textes traités par Osiander, a été remis à la rédaction vers la fin de 1871; quelques notes y ont été ajoutées en 1872, mais la première rédaction a été entièrement conservée. Cette remarque est devenue nécessaire par suite des travaux analogues qui ont paru depuis en Allemagne, je veux parler de deux brochures de M. Fr. Praetorius que j'ai maintenant sous les yeux, et sur lesquelles j'ai à faire quelques observations.

Dans le premier de ces écrits, intitulé *Beiträge zur Erklärung der himjarischen Inschriften* (Halle, 1872), M. Praetorius étudie six inscriptions (Os. IV, VII, XIII, XVII; Fr. IX et une inscription d'Aden) et quelques locutions difficiles. Son interprétation s'éloigne considérablement de celle que j'avais proposée pour ces textes; mais, dans l'explication de certains mots et faits de grammaire, nous

sommes arrivés séparément au même résultat, comme par exemple la traduction de חרתת par « malheur, » la restauration de תשר en תשער (le mot בללם a été toutefois très-malmené), la reconnaissance du ל affirmatif dans ול ירבחו, etc.

Dans le second écrit, intitulé *Neue Beiträge* (Halle, 1873), M. Praetorius se sert de mon recueil d'inscriptions sabéennes qu'il a étudié « möglichst genau. » Le jugement qu'il y prononce sur la valeur de mes textes est singulièrement doux en comparaison de la remarque dédaigneuse consignée dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1872, p. 427. Ce retour à l'équité me touche vivement, et j'en félicite l'auteur. J'espère même que dans un travail prochain M. Praetorius en viendra peut-être à mitiger un peu son appréciation relative à ma traduction provisoire des nouveaux textes. Je cite : « Halévy selbst hat sich (im *Journal asiatique*, 1872, juin) an die Erklärung der Inschriften gemacht, ich kann indess seine Arbeit nur als *völlig verfehlt bezeichnen.* »

M. Praetorius a certainement le droit de déclarer ma traduction « entièrement manquée; » des amabilités de ce genre font rarement défaut dans les écrits des disciplinaires allemands. Ce qui est moins légitime, c'est d'emprunter un peu plus loin plusieurs de mes traductions sans en citer la source, ou de déguiser, moyennant des synonymes, certaines interprétations qui m'appartiennent. Ainsi par exemple, le passage Hal. 478, 17 est traduit conformément à mon interprétation « entièrement manquée » (p. 27). Dans ses écrits antérieurs, M. Praetorius avait attribué au verbe רתד le sens de « mettre quelque chose sur une autre = bâtir » (eins über das andere setzen, bauen), tandis que moi je l'ai toujours expliqué par « confier, mettre sous la protection de quelqu'un; » les nouveaux textes sont favorables à ma manière de voir. M. Praetorius le reconnait lui-même, mais il évite l'aveu direct en changeant « bauen » en « aufrichten » qui se dirait en général pour « schenken, darbringen, » et ce « darbringen, » ajoute-t-il entre parenthèses, aurait enfin le sens de « mettre quelque chose sous la protection des dieux » (*Neue Beiträge*, p. 26)! Le mot שים, que j'avais traduit par « protecteur, patron divin, » était pris par M. Praetorius dans le sens de « plaine » (Ebene), puis comme un nom de lieu (*N. B.* p. 23, note 1); cependant, p. 30, le savant orientaliste s'est de nouveau ravisé, et il traduit שימהי (Hal. 485, 13) par « dieux » (Götter); encore un effort et on aura le « patron divin; » ceci est très-urgent, car avant שימהי se

trouve déjà l'expression ordinaire pour « dieux : » אלאלת. Disons en passant que M. Praetorius reconnait tacitement, à cette occasion, l'authenticité du ה de ארבעהי qu'il avait suspectée dans la *Zeitschrift*, 1872, p. 748, et grâce à laquelle il fait l'étonnante découverte que le sabéen possède des formes dans lesquelles la terminaison du pluriel ne se joint à la racine que moyennant ce ה démonstratif (wo die Pluralendung nicht unmittelbar an die Wurzel antritt, sondern erst vermittelst dieses demonstrativischen ה), rôle trop important pour une simple *mater lectionis!*

Voilà les quelques remarques que m'arrache le ton âpre et provoquant du docteur berlinois. Comme il a dédaigné de spécialiser ses griefs contre ma traduction des n[os] 50 et 257, je n'ai pas à m'occuper de la sienne non plus; toutefois, la pensée que le mot רצפם est le nom propre du temple, et que l'élément חל dans חלכרב est à identifier avec l'arabe خال « oncle maternel, » me paraît fort plausible. *Cuique suum.*

NOTE SUR LES SECTES DANS LE KURDISTAN.

Je demande à la Société la permission de dire quelques mots sur les différentes sectes qui habitent le Kurdistan.

On y trouve des chrétiens, des jacobites, des nestoriens, des arméniens, unis et non unis, mais la religion dominante est l'islamisme, mêlé toutefois à des superstitions païennes et à des rites étranges, qui ont des points de ressemblance assez remarquables avec la religion de Zoroastre, le bouddhisme et d'autres cultes païens. Trois sectes principalement attirent l'attention par leur singularité. Ce sont les Kizil-Bachs, les Yézidis et les Babis.

Les Kizil-Bachs (têtes rouges, — on ignore l'origine de ce nom) comptent plus de quarante-cinq mille sectaires. Ils adorent un grand chien noir, comme l'image de la Divinité. Leurs dogmes et leurs pratiques religieuses sont, au reste, presque inconnus. On sait seulement qu'une fois chaque année ils se réunissent, la nuit, dans une habitation isolée, pour y célébrer une cérémonie qui laisse loin derrière elle

les fêtes de la Bonne-Déesse. Là, après des prières d'un cynisme révoltant, après une invocation au Dieu de la Fécondité, les lumières sont éteintes et les sexes se confondent, sans avoir égard ni à l'âge, ni aux liens de famille. Les Kizil-Bachs n'ont pas d'existence légale. Leurs scandaleux mystères ne subsistent qu'à la faveur d'un secret absolu. Ils n'avouent point leurs croyances, et se donnent ostensiblement, en toute occasion, pour d'orthodoxes musulmans.

La secte des Yézidis croit que Satan, après avoir expié, par un long pèlerinage à travers les mondes, son orgueil et sa révolte contre Dieu, a reçu son pardon et a repris sa place près de l'Être souverain, dont il est le lieutenant et le Verbe. Bien que méprisée également par les musulmans et les chrétiens, cette secte est parvenue, au nombre de trente mille âmes, à se maintenir dans une partie du Kurdistan.

Les Babis habitent certains villages de l'Hakkari entre Back-Kalli' et Catour, près de la frontière turco-persane. Ces sectaires contestent d'abord l'authenticité du Coran et rejettent naturellement tous les commentaires dont ce livre a été l'objet; ils ont écrit un nouveau Coran, qu'ils prétendent seul valable, et ne reconnaissent aucunement le pouvoir ni l'autorité des mollahs en matière religieuse. Ce n'est pas qu'ils contestent la mission de Mahomet, du moins en apparence, mais ils prétendent que la tradition a été altérée et corrompue, et que les mollahs sont, pour ainsi dire, des usurpateurs dans le domaine de la foi. — On les accuse de communisme et même de prêcher la communauté des femmes. Ils croient à la transmigration des âmes : tel Babi meurt aujourd'hui pour la cause de Dieu; au bout de quelques jours, son âme passe dans le corps d'un autre Babi, qui s'identifie de suite avec le défunt. Grâce à ce système, ils sont immortels; aussi la mort n'est-elle pour eux qu'une absence de courte durée, dont ils se jouent. Il en résulte aussi que cette transmigration remontant très-loin, l'âme de chaque chef est l'âme d'un imam ou d'un des héros de la légende chiite. On estime le nombre des Babis réfugiés dans le Kurdistan à

cinq mille environ. Les chefs exigent des affiliés l'obéissance la plus absolue et le secret le plus inviolable : ils sont obéis aussi fidèlement que l'était dans son temps le Vieux de la Montagne.

Il y a enfin, dans les montagnes du Kurdistan, des tribus entières qui adorent les arbres séculaires de leurs forêts et qui ont des autels formés de grands blocs de pierre, semblables aux dolmens ou aux menhirs.

Erzeroum, le 10 novembre 1872.

T. Gilbert.

Catalogue of the syriac manuscripts in the british museum by M. Wright. Part III, 1872, in-4° (xxxvii pages, xx fac-simile, et pages 1037-1353).

C'est la dernière partie du catalogue de la belle collection syriaque du Musée britannique, dont M. Wright, aujourd'hui professeur à Cambridge, a été chargé par les directeurs du Musée. Le volume commence par une préface détaillée, dans laquelle l'auteur raconte l'histoire de la formation de la collection, indique brièvement les manuscrits les plus intéressants qui s'y trouvent, et entre dans des détails curieux sur la manière dont les Syriens se servaient pour copier et collationner les manuscrits, et les précautions qu'ils prenaient pour leur conservation. Ces remarques sont suivies de 20 fac-simile de manuscrits de différents temps et de différentes écoles d'écriture.

Ces préliminaires sont suivis des notices sur les manuscrits qui n'étaient pas décrits dans les deux premiers volumes (du n° 911 au n° 1036), contenant les ouvrages sur l'histoire, les vies des saints et les sciences. Dans un appendice se trouve la description du petit nombre de manuscrits mandéens que possède le Musée. Ces notices contiennent tout ce qu'on peut demander à un catalogue, la description du volume, sa date exacte ou probable, le nom et l'époque de l'auteur, autant que possible, le texte des

premières et des dernières lignes de chaque ouvrage, l'indication du contenu, quelquefois le texte des préfaces ou d'autres parties importantes d'un ouvrage, l'indication des chapitres, enfin tout ce qui peut donner aux savants qui ont des recherches à faire les indications nécessaires pour juger si un manuscrit contient ce qu'ils cherchent. Tous les travaux, éditions, traductions ou extraits, dont un ouvrage faisant partie de la collection du Musée a été l'objet, sont marqués avec le plus grand soin, et toutes les parties du travail portent dans chaque détail la marque de l'attention la plus consciencieuse de l'auteur.

Le volume est terminé par six index (pages 1221-1353). 1° Index des manuscrits avec leurs numéros dans les catalogues généraux du Musée; 2° liste des manuscrits portant une date; 3° index général des noms et matières; 4° index des noms propres, surtout des noms géographiques, en caractères syriaques; 5° liste des évêques, 6° liste des abbés du couvent de Maria Deipara.

Rien ne contribue autant à l'avancement de la science que des catalogues de manuscrits, et quand ils sont faits avec autant de savoir et d'exactitude que celui de M. Wright, ils forment des guides d'une valeur inappréciable pour les savants : on ne saurait trop remercier l'administration du Musée de la libéralité avec laquelle elle a entrepris ce bel ouvrage, et l'auteur des soins et de la méthode parfaite avec lesquels il l'a exécuté et conduit à bonne fin. J. M.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1873.

NOTICES ANECDOTIQUES

SUR

LES PRINCIPAUX MUSICIENS ARABES

DES TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'ISLAMISME,

PAR M. A. CAUSSIN DE PERCEVAL.

NOTE PRÉLIMINAIRE.

Parmi les manuscrits laissés par feu M. Caussin de Perceval et dont l'examen m'a été confié par la famille de ce regrettable savant, mon attention s'est portée tout d'abord sur un travail resté malheureusement inachevé, mais digne néanmoins d'être livré à la publicité. C'est celui que nous offrons aujourd'hui aux lecteurs du *Journal asiatique*. Ils y retrouveront les qualités qui recommandaient à un si haut point tous les écrits publiés par M. Caussin de Perceval : connaissance approfondie de la langue et de l'histoire des Arabes à l'époque antéislamique et aux premiers siècles de l'hégire, clarté d'exposition, style simple et dépourvu de toute prétention, mais toujours approprié au sujet traité. Par ces différents mérites le morceau qui suit n'est nullement indigne du savant et consciencieux auteur de l'*Histoire des Arabes avant Mahomet*.

M. Caussin de Perceval, ainsi que le titre l'indique, s'était

proposé de pousser son travail jusqu'à la fin du IIIe siècle de l'hégire, c'est-à-dire à peu près jusqu'à l'époque où florissait Abou 'l-Faradj Alisfâhâny, dont la vaste compilation (le *Kitâb Alaghâny*), si patiemment dépouillée par lui la plume à la main, lui a fourni la plupart des renseignements consignés dans les notices qui suivent. Mais l'affaiblissement de sa vue le força d'interrompre la rédaction de cet ouvrage après la dix-huitième notice, la seule qui ait pour sujet un musicien appartenant au IIIe siècle de l'hégire; encore la majeure partie de la vie de cet artiste, Ishâk, fils d'Ibrahim al-Maucély, s'était-elle écoulée dans le siècle précédent. On doit d'autant plus regretter cette lacune, que, l'histoire du IIIe siècle de l'hégire nous étant beaucoup moins connue que celle des deux premiers, les notices que M. Caussin de Perceval aurait consacrées aux musiciens de cette époque ne pouvaient manquer de nous révéler quelques particularités intéressantes. On en remarquera plus d'une de ce genre dans les notices suivantes; on y sera surtout frappé du haut degré de faveur qu'obtinrent à la cour des califes ou près des princes de leur famille plusieurs des musiciens dont la vie s'y trouve retracée. Il est toutefois permis de concevoir quelques doutes sur l'exactitude des chiffres indiqués par Abou 'l-Faradj comme l'équivalent des libéralités accordées à certains chanteurs. Ces chiffres sont parfois si élevés, qu'il est difficile de ne pas les croire plus ou moins exagérés. Cette observation de détail n'ôte rien à l'intérêt du fond; elle ne diminue en rien le prix que tout lecteur curieux de connaître la société arabe pendant les premiers siècles du califat ne peut manquer d'attacher aux nombreuses anecdotes si bien racontées par M. Caussin de Perceval.

C. DEFRÉMERY.

طويس Touways.

Touways (c'est-à-dire petit paon) est le surnom d'un fameux chanteur de Médine, affranchi de la famille coraychite de Makhzoum, et dont le véritable nom était Iça fils d'Abdallah. Il était né le jour de la mort de Mahomet (8 juin 632 de J. C.); il fut sevré le jour de la mort d'Aboubecr, premier calife, circoncis le jour de l'assassinat d'Omar, second calife. Il se maria le jour du meurtre d'Othmân, successeur d'Omar, et il lui naquit un fils le jour où fut tué Ali, successeur d'Othmân[1].

Cette espèce de fatalité attachée à diverses circonstances de sa vie, fatalité que lui-même, par malice, se plaisait à faire remarquer, fut sans doute ce qui donna lieu à cette locution proverbiale chez les Arabes : *plus malencontreux que Touways*[2].

Des captifs faits sur les Persans, dans les premières guerres des Arabes en Irâk, avaient été amenés à Médine et étaient employés à de pénibles travaux. Chaque mois, deux jours de repos leur étaient accordés. Ils se délassaient alors en chantant. Touways, encore fort jeune, fréquentait ces captifs; il apprit à chanter avec eux; il saisit le genre et les rhythmes de leur chant, et les imita plus tard dans les airs qu'il composa[3].

[1] *Aghâni*, I, 147 v°, 148.
[2] اشأم من طويس, Meydâni. Ibn Badroun, p. 64.
[3] Meydâni, prov. *Akhbath min Touways.*

Il commença à se faire une réputation dans les dernières années du règne d'Othmân[1]. Il ne jouait d'aucun autre instrument que le tambour de basque. Celui dont il se servait était petit, de forme carrée; il le portait habituellement dans son sein[2].

Touways fut, dit-on, le premier parmi les Arabes, depuis l'islamisme, qui donna de la douceur et de la grâce à ses chants[3] et qui fit entendre à Médine des airs soumis à une mesure régulière[4].

Il était borgne de l'œil droit; il avait l'esprit plaisant et même bouffon, mais son caractère était méchant. Toutes les fois qu'il se trouvait dans une société où des individus issus d'Aus se rencontraient avec des descendants de Khazradj, il ne manquait jamais de chanter quelques-uns des vers les plus mordants composés par des poëtes de ces deux tribus durant les guerres qui les avaient divisées. Il réveillait ainsi d'anciens ressentiments et suscitait souvent des querelles[5].

En outre, ses mœurs étaient fort dépravées, et la locution proverbiale : *plus mauvais sujet que Touways*[6], a perpétué chez les Arabes le souvenir de ses

[1] Ibn Badroun, p. 64.

[2] *Aghâni*, I, 149 r° et v°.

[3] أوّل من غنّى الغنا الرقيق (Ibn Badroun, p. 64).

[4] أوّل من تغنّى بالمدينة غناء يدخل فى الايقاع (*Aghâni*, I, 149.)

[5] *Aghâni*, I, 150. Voyez, sur les guerres des Aus et des Khazradj, l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 657, 674.

[6] أخبث ou أخنث من طويس (Meydâni).

déréglements. Son exemple eut malheureusement des imitateurs parmi la jeunesse de Médine. L'incurie des magistrats laissa la corruption faire des progrès pendant les troubles qui agitèrent la fin du règne d'Othmân et tout le règne d'Ali. Mais lorsque Moâwia I^er^, affermi sur le trône, eut confié le gouvernement de Médine à Merwân fils de Hakem, celui-ci, homme ferme et sévère, voulut réprimer le mal. Il commença par faire saisir et mettre à mort un débauché qu'on lui signala. Ensuite, il déclara publiquement qu'il traiterait de même tous les autres qui lui tomberaient entre les mains, et promit dix pièces d'or de récompense à quiconque lui amènerait un individu de cette sorte. Touways effrayé quitta Médine et alla s'établir à deux journées de cette ville, dans un bourg nommé Souwaydâ, sur la route de Syrie. Il passa en ce lieu le reste de ses jours et ne reparut plus que très-rarement à Médine. Il mourut à Souwaydâ dans les commencements du règne de Walid fils d'Abd el-Mélik[1], c'est-à-dire vers l'an 86 ou 87 de l'hégire (705-706 de J. C.).

عزة الميلاء Azzè-t el-Meylâ.

Azzè était une très-jolie femme de Médine, appartenant à la classe des affranchies. On la surnommait *El-Meylâ*, à cause de la flexibilité de sa taille et de la grâce de sa démarche. Habile à jouer de tous les

[1] *Aghâni*, I, 147 v°, 148 v°.

instruments à cordes et à vent, elle possédait une voix superbe et d'une grande étendue. Elle aimait à chanter les airs des anciennes chanteuses, telles que Sîrîn, Zerneb, Khaula, Raïka. Elle était élève de cette dernière; l'élève surpassa de beaucoup sa maîtresse[1].

Vers la fin du califat d'Othmân, il y eut un jour un grand repas dans la famille médinoise de Nabît, à l'occasion d'une circoncision. Un vieillard privé de la vue, le poëte Hassân, fils de Thâbit, ancien compagnon de Mahomet[2], assistait à cette fête. Deux chanteuses, l'une Raïka, l'autre Azzè, alors dans la première fleur de la jeunesse, furent introduites dans la salle du festin. Elles jouèrent de leurs *mizhar* (instruments assez semblables aux luths et dont on faisait résonner les cordes avec un plectre) et chantèrent des vers de Hassân :

> Ami, regarde à la porte de Djillik : n'aperçois-tu pas quelque voyageur venant du côté du Balkâ ? etc.[3]

Hassân pleurait d'émotion et de plaisir en les écoutant. De retour chez lui, il s'étendit sur son lit et dit à son fils : « Raïka et Azzè m'ont rappelé des choses que mes oreilles n'avaient point entendues depuis les soirées que j'ai passées, dans le temps du paganisme, avec le prince de Ghassân, Djabala,

[1] *Aghâni*, IV, 1.

[2] On trouve d'amples détails sur ce poëte dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*.

[3] انظر خليلى بباب جلّق هل   تبصر دون البلقاء من احد

fils d'Ayham. » Puis il sourit, se mit sur son séant et reprit : « J'ai vu chez Djabala dix esclaves chanteuses, dont cinq étaient grecques et chantaient des airs de leur pays, en s'accompagnant sur des lyres; cinq autres étaient de Hîra et chantaient des airs de l'Irâk. Des chanteurs arabes venaient aussi de la Mekke et d'autres lieux se présenter à lui et solliciter ses bienfaits. Il les écoutait en buvant avec ses amis, assis sur un lit de myrte, de jasmin et de plantes odoriférantes, entouré de vases d'or et d'argent remplis de musc et d'ambre. Si c'était en hiver, l'aloès de Mandal brûlait autour de lui dans des réchauds; en été, des plateaux chargés de neige rafraîchissaient l'appartement. Le prince et ses convives étaient revêtus, suivant la saison, d'étoffes fines et légères, ou de pelisses de *fanak* et autres fourrures. Chaque fois que je paraissais devant lui, il me donnait les habits qu'il portait ce jour-là, et il faisait de semblables cadeaux à tous ceux qui l'approchaient. Il était doux, affable, généreux. Jamais les fumées du vin, altérant sa raison, ne le portaient à dire une parole inconvenante ou à faire un acte blâmable. Et cependant nous étions plongés alors dans les ténèbres de l'ignorance. Maintenant l'islamisme nous a éclairés, et néanmoins, vous, jeunes musulmans, vous buvez du vin de dattes et vous ne pouvez en prendre trois verres sans devenir querelleurs et vous livrer à de grossières disputes[1]. »

[1] *Aghâni*, IV, 2 r° et v°.

Hassân depuis lors entendit souvent Azzè. Il faisait grand cas d'elle et la mettait au-dessus de toutes les chanteuses de son temps.

Azzè fut la première, parmi les femmes de Médine et de tout le Hidjâz, qui composa et chanta des airs bien mesurés[1].

Au talent musical et à la beauté elle joignait une conversation aimable et spirituelle, un cœur généreux, une conduite exemplaire; aussi était-elle fort recherchée de tout le monde. Ce fut elle qui mit la musique en vogue à Médine et qui inspira aux hommes et aux femmes le goût passionné du plaisir que cet art procure[2]. On l'appelait pour chanter dans les meilleures maisons de la ville, et elle donnait encore chez elle des matinées musicales, où les amateurs se pressaient pour l'entendre[3].

Parmi les admirateurs du talent d'Azzè on remarquait Abdallah, l'un des hommes les plus considérables de cette époque par sa naissance et ses richesses. Fils de Djafar cousin germain de Mahomet, neveu du calife Ali, il soutenait ces titres au respect de tous les musulmans par de hautes qualités personnelles. Sa libéralité était proverbiale. Il répandait tant de largesses dans Médine qu'un usage singulier s'était établi entre les habitants : lorsqu'ils se prê-

[1] هى اقدم من غنى الغنا الموقع من النساء بالحجاز (*Aghâni*, IV, 1.)

[2] هى اوّل من فتق اهل المدينة بالغنا وحرّض نساءهم ورجالهم عليه.

[3] *Aghâni*, IV, 1.

taient l'un à l'autre quelque somme d'argent, le débiteur s'engageait à payer sa dette *quand il recevrait un don d'Abdallah, fils de Djafar*[1]. Cette sorte d'hypothèque sur la générosité d'Abdallah était acceptée sans difficulté, et le remboursement de la créance ne se faisait pas attendre longtemps.

La protection de cet illustre personnage fut utile à Azzè dans une circonstance critique.

De rigides musulmans, scandalisés de voir le goût de la musique devenir général, portèrent des plaintes à l'émir (Saïd fils d'Élassy, alors gouverneur de Médine pour le calife Moâwia Ier); ils accusaient Azzè de pervertir les croyants par les séductions d'un art que le Prophète avait réprouvé. Sur cette dénonciation, l'Émir envoya chez Azzè un messager qui lui dit : « On se plaint de toi; l'on affirme que tu as fait tourner la tête aux hommes et aux femmes de la ville. L'Émir te défend de chanter désormais. » Abdallah se trouvait présent. Il dit au messager :

[1] *Aghâni*, III, 112 v°. Abdallah, fils de Djâfar, devait être né en l'an 8 de l'hégire, année ou son père Djafar, fils d'Abou Tâlib, périt glorieusement à la bataille de Mouta. Quelques-uns disent qu'Abdallah, fils de Djafar, mourut vers l'an 70 de l'hégire (689 de J. C.), à l'époque où Abdallah, fils de Zobayr, régnait sur tout le Hidjâz; le chagrin qu'il conçut de se voir traité sans égards par le fils de Zobayr aurait abrégé ses jours. Mais la vérité est qu'il mourut âgé de soixante et douze ans, en l'année 80 de l'hégire (699 de J. C.), tandis qu'Ebbân, fils d'Othmân, était gouverneur de Médine pour le calife Abd el-Mélik. Cette année 80 est appelée *Âm el djohâf*, عام الجحاف, « l'année du torrent destructeur, » parce qu'un torrent formé par des pluies diluviennes fit de grands dégâts à la Mekke, pendant les jours du pèlerinage, emporta une partie des pèlerins et entraina les chameaux avec leurs charges. (*Aghâni*, III, 112, 113.)

« Retourne vers ton maître et dis-lui qu'Abdallah, fils de Djafar, le prie de faire proclamer dans Médine un ordre ainsi conçu : *Toute personne, homme ou femme, à qui Azzè a fait tourner la tête, est tenue de venir nous en faire la déclaration*. De cette manière le fait reproché à Azzè sera constaté, et l'Émir pourra, en sûreté de conscience, lui interdire le chant. » L'Émir accéda au désir du fils de Djafar ; la proclamation fut publiée ; elle n'amena aucune déclaration, et Azzè continua de chanter[1].

Le poëte Omar, fils d'Abou Rabià, d'une famille des plus distinguées de la Mekke, étant venu un jour chez Azzè, accompagné de plusieurs de ses amis, Azzè lui chanta un air qu'elle avait composé sur des vers dont il était l'auteur. Omar fut tellement ravi de plaisir qu'il déchira ses vêtements, poussa un grand cri et se pâma. Lorsqu'il eut repris ses sens, un de ses amis lui dit : « Ce n'est pas à un homme comme toi qu'il convient de s'abandonner à de pareils transports. — J'ai entendu, répondit-il, des accents si délicieux qu'il m'a été impossible de maîtriser mon émotion[2]. »

[1] *Aghâni*, IV, 4 r° et v°.

[2] *Ibid.* IV, 2. Aboul Khattâb Omar (ibn Abdallah) ibn Abi Rabià était né à la Mekke en l'an 23 de l'hégire (644 de J. C.), le jour de l'assassinat du calife Omar. Ce fut un poëte érotique de grand talent. Le jeune prince Souleïman, fils d'Abdelmélik, lui demandant un jour pourquoi il ne composait pas, comme les autres poëtes du temps, des vers à la louange des califes omeyyades, il répondit : « Je ne chante que les femmes. » On raconte de lui beaucoup d'aventures galantes, dont il se vantait lui-même dans ses poésies. Mais, sur la fin de sa vie, s'étant livré à la dévotion, il assurait

Mossàb, fils de Zobayr, frère de cet Abdallah fils de Zobayr qui, pendant plusieurs années, disputa avec succès le califat aux Omeyyades, passait pour le plus beau et le plus brave des Arabes. Il avait épousé la plus belle femme de cette époque, Aïcha, fille de Talha, et lui avait donné pour cadeau nuptial 100,000 dinars[1] (1,400,000 francs). Contrairement à l'usage des musulmanes, Aïcha ne se voilait jamais le visage. « Dieu, disait-elle, m'ayant douée d'une beauté extraordinaire, je veux que tous les hommes la voient et admirent l'ouvrage du créateur[2]. »

Un jour Aïcha engagea à une réunion chez elle toutes les dames coraychites qui se trouvaient à Médine. Elle les reçut dans une salle où l'on avait disposé avec symétrie une quantité considérable de plantes odoriférantes, de fleurs, de fruits, de cassolettes de parfums de toute espèce. Elle offrit en

que toutes ses aventures étaient imaginaires. En l'an 93 de l'hégire (711 de J. C.), il s'était embarqué avec des troupes musulmanes qui allaient faire une expédition. Le navire sur lequel il se trouvait fut incendié, et il périt dans ce désastre, à l'âge de soixante et dix ans. (*Aghâni*, I, 12 v°-15 v°. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 527.)

[1] Il sera souvent question, dans ces notices, du *dinar* ou pièce d'or et du *dirham* ou pièce d'argent. D'après des renseignements que je dois à l'obligeance de M. Lavoix, conservateur-adjoint du cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, je me crois suffisamment autorisé à estimer, en chiffres ronds, le *dinar* à 14 francs de notre monnaie actuelle, et le *dirham* (vingtième partie du dinar) à 70 centimes. Ces valeurs, relative et intrinsèque, du dinar et du dirham, ne paraissent avoir varié ni sous les Omeyyades, ni sous les Abbacides, jusqu'à la moitié du IIIe siècle de l'hégire.

[2] *Aghâni*, III, 17 v°. *Nouv. Journ. as.* t. X, p. 47.

présent à chacune des invitées un habillement complet d'étoffe de soie. Puis ayant envoyé chercher Azzè-t el-Meylâ, elle lui fit un cadeau semblable, y joignit encore d'autres dons et lui dit de chanter.

Azzè chanta aussitôt des vers d'Imroulcays[1] qu'elle choisit pour faire allusion à la beauté d'Aïcha. En voici le sens :

Sa bouche est ornée de dents brillantes, admirablement rangées. Que son sourire est doux! qu'un baiser imprimé sur ses lèvres est délicieux!

Je n'en ai point fait l'épreuve; je parle par conjecture, c'est par conjecture seulement qu'il est permis d'en juger[2].

Mossàb était avec ses amis dans un salon voisin, séparé par un rideau de celui où se tenaient les dames. Il s'approcha du rideau et cria : « Bravo! Azzè! moi j'en ai fait l'épreuve et je déclare que le jugement est parfait[3]. »

Plus jeune que Touways, Azzè termina cependant avant lui sa carrière. Touways avait été son voisin à Médine et l'un des habitués de ses matinées de musique. Dans sa retraite de Souwaydâ, il disait, après la mort d'Azzè : « C'était la reine des chanteuses. Son âme était aussi belle que sa figure; sa vertu était au-dessus du soupçon. La plus parfaite

[1] La vie d'Imroulcays a été donnée dans le *Diwan* de ce poëte, publié par M. de Slane, et dans l'*Essai sur l'Histoire des Arabes*, II, 302-332.

[2] وثغر اغرّ شتيت النبات   لذيذ المقبّل والمبتسم
وما ذقته غير ظنّا به   وبالظن يقضى عليه الحكم

[3] *Aghâni*, III, 19.

décence régnait dans les séances musicales qui avaient lieu chez elle. Le silence était strictement exigé de l'auditoire; si quelqu'un parlait ou remuait, il était puni à l'instant par un coup de baguette sur la tête. » Ce témoignage rendu au talent et à la vertu d'Azzé paraît avoir d'autant plus de poids, qu'il a été recueilli de la bouche d'un homme connu pour une méchante langue, qui ordinairement n'épargnait personne[1].

سايب خاثر Saïb Khâthir.

Saïb Khâthir habitait Médine. Son père était un captif persan que la famille de Layth avait acheté. Saïb naquit esclave de cette famille. Ses maîtres lui ayant ensuite donné la liberté, il se livra au commerce des comestibles, et, comme il était actif et intelligent, il obtint de grands bénéfices dans ce négoce. En même temps, il suivait assidûment les concerts que donnaient, un jour par semaine, de jeunes femmes esclaves, dont la profession était de chanter les louanges des morts dans les cérémonies funèbres. Il apprit ainsi à chanter.

Abdallah, fils de Djafar, l'ayant entendu, fut charmé de sa voix et acheta de la famille de Layth le droit de patronage sur ce jeune homme, dont il avait reconnu les heureuses dispositions pour la musique.

[1] *Aghâni*, IV, 1.

Pendant quelque temps Saïb chanta sans accompagnement; il marquait seulement le rhythme en frappant le sol avec une baguette qu'il tenait à la main[1]. Plus tard il s'exerça à jouer du luth, dont l'usage, à ce qu'il semble, était encore peu connu des Arabes à cette époque. On prétend même qu'il fut le premier à Médine qui joua du luth avec art et qui accompagna sa voix avec cet instrument[2].

Cependant un esclave persan, nommé Nachît, amené récemment à Médine, fut produit par son maître dans plusieurs maisons où il chanta des airs de son pays avec un grand succès. Il plut surtout à Abdallah fils de Djafar. Saïb, qui était particulièrement attaché à ce seigneur, lui dit : « Je vous composerai sur des vers arabes des airs semblables à ceux que chante ce Persan. » En effet, le lendemain, il lui fit entendre un air qu'il venait de faire sur ces paroles :

Quels étaient les habitants de ces demeures, aujourd'hui ruinées et désertes, dont les vestiges, battus par les vents et la pluie, sont à peine reconnaissables[3]?

[1] انما كان يقرع بقضيب ويغنّى مرتجلا. On pourrait être tenté de croire que l'expression غنّى مرتجلا signifie *chanter en improvisant*. Il paraît néanmoins, d'après de nombreux passages de l'*Aghâni*, qu'elle veut dire : *chanter sans s'accompagner soi-même avec le luth*. Voyez, entre autres, l'article d'Ibn Souraydj, et surtout l'article d'Amr ibn Bâna. Cette remarque a déjà été faite par M. Kosegarten, *Prœmium*, p. 15.

[2] *Aghâni*, II, 184 v°.

[3] لمن الديار رسومها قفر لعبت بها الارواح والقطر

Cet air est, dit-on, le premier air arabe d'une facture savante et du rhythme lent nommé *thakîl*, qui ait été chanté dans l'islamisme [1]. Il fit grand honneur à Saïb.

Abdallah fils de Djafar acheta ensuite et affranchit le persan Nachît, à qui Saïb enseigna le chant arabe.

Des affaires ayant appelé Abdallah en Syrie, il emmena avec lui Saïb Khâthir, pour lequel il désirait obtenir une faveur du calife Moâwia I^{er}. Ce prince n'avait jamais admis de musicien en sa présence. Toujours absorbé par les soins de la politique ou de la guerre, il dédaignait les délassements frivoles et n'avait aucune idée de la musique. Mais il aimait la poésie; Abdallah le savait, et ce fut ce qui lui suggéra le biais qu'il devait prendre pour parvenir à son but.

Arrivé à Damas, il se présenta chez le calife et lui exposa d'abord diverses demandes relatives à ses propres intérêts. Moâwia les lui accorda toutes avec empressement. Abdallah expliqua alors ce qu'il désirait pour Saïb Khâthir. « Qu'est-ce que Saïb Khâthir? dit le calife. — C'est un homme de Médine, répondit Abdallah, qui tient à la famille de Layth, et qui possède un talent particulier pour réciter les vers. — Suffit-il donc, reprit Moâwia, de bien réciter les vers pour avoir droit à nos grâces? — Mais, ajouta Abdallah, il fait plus que de les bien réciter, il les

[1] *Aghâni*, II, 184 v°, 185.

embellit. Permettez-moi de vous en faire juger et de l'introduire devant vous. » Moâwia y consentit. Saïb entra, et, se tenant modestement près de la porte du salon d'audience, il chanta son air : « Quels étaient les habitants de ces demeures aujourd'hui ruinées et désertes, etc. » Le calife, après l'avoir entendu, dit à Abdallah : « C'est vrai, il embellit la poésie. » La faveur sollicitée pour Saïb fut aussitôt accordée, et Moâwia lui fit en outre un cadeau[1].

Dans ce voyage à Damas, Saïb fut aussi présenté à Yézîd, fils du calife Moâwia. Bien différent de son père, Yézîd n'était occupé que de plaisirs. Il goûta beaucoup l'habile chanteur et l'admit dans sa société intime. Il passait souvent une partie de la nuit à l'écouter[2]. Il le retint à Damas aussi longtemps qu'il le put, et ne se résigna qu'avec peine à le laisser retourner à Médine.

Vers l'an 56 de l'hégire (675-676 de J. C.), Moâwia ayant résolu de rendre héréditaire dans sa famille la dignité de calife, qui avait été jusqu'alors élective, ordonna à tous les musulmans de reconnaître pour son successeur à l'empire son fils Yézîd et de lui prêter serment de fidélité. On obéit, mais à regret. Les habitants de Médine surtout n'étaient point favorables à Yézîd ; il y eut même parmi eux plusieurs personnages éminents qui répondirent à l'ordre du calife par un refus formel. Pour essayer de vaincre ces résistances, Moâwia partit de Damas, sous pré-

[1] *Aghâni*, II, 185.
[2] *Ibid.* 185 v°.

texte d'un pèlerinage à la Mekke, et passa par Médine[1]. N'ayant pu ramener à ses vues les opposants, il continua sa route vers la Mekke, et, à son retour, il s'arrêta encore à Médine pendant quelques jours; il voulait au moins gagner les cœurs de la population par sa douceur, son affabilité et ses largesses.

Un matin il dit à son chambellan d'introduire près de lui tous ceux qui attendaient l'heure de son audience. Le chambellan sortit, et revint bientôt en disant : « Il n'y a personne dans l'antichambre. — Où donc est-on? demanda Moâwia. — Tout le monde, répondit le chambellan, est en ce moment chez Abdallah fils de Djafar. — Eh bien! dit le calife, allons-y aussi. » Il monta sur sa mule et se rendit à la maison d'Abdallah. Lorsqu'il eut pris place et que les assistants se furent rangés à droite et à gauche, un noble coraychite dit à Saïb Khâthir : « Ce riche manteau que je porte est à toi, si tu oses t'avancer au milieu de la salle et chanter. » Saïb s'avança aussitôt entre les deux rangs et chanta ces vers de Hassân fils de Thâbit :

> Nos écuelles d'argent brillent dès le matin sur nos tables hospitalières; au retour du combat, nos sabres dégouttent du sang des ennemis, etc.[2]

C'était une hardiesse peu respectueuse pour le calife que de chanter devant lui sans son ordre.

[1] Voy. Mémoire sur Abdallah fils de Zobayr, par Quatremère, *Nouv. Journ. asiat.* t. IX, p. 309.

[2] لنا الجفنات الغرّ يلمعن بالضحى   واسيافنا يقطرن من نجدة دما

Moâwia, loin de s'en montrer offensé, écouta avec une attention bienveillante et témoigna qu'il avait éprouvé beaucoup de plaisir[1].

Peu d'années après (en 60 de l'hégire, 679 de J. C.), Moâwia mourut à Damas, et son fils Yézîd prit possession du trône. Les habitants de Médine ne tardèrent pas à se révolter contre le nouveau calife. Pour les soumettre, Yézîd envoya contre eux une armée d'Arabes de Syrie, commandée par le farouche Moslem[2]. Ce général, après avoir taillé en pièces les Médinois au combat de Harra (28 dhoul-hidja, an 63 hégire, 28 août 683 de J. C.), entra dans la ville, qu'il remplit de carnage. Sâïb Khâthir fut une des victimes de cette funeste journée. A l'approche des soldats syriens, il était sorti sans armes à leur rencontre, espérant obtenir la vie sauve. « Je suis un chanteur, leur dit-il. J'honore notre calife Yézîd, comme j'ai honoré son père. L'un et l'autre ont eu des bontés pour moi. — Eh bien! chante, » lui dit-on. Il obéit et chanta. Un soldat cria : « Bravo! tiens, voici ta récompense, » et il lui plongea son sabre dans la gorge[3].

سعيد ابن مسجّح SAÏD IBN MOUÇADDJIH.

Abou Othmân Saïd, communément appelé Ibn Mouçaddjih, était un nègre natif de la Mekke. Dans sa jeunesse, il était esclave d'un vieillard qui l'ai-

[1] *Aghâni*, II, 185 v°.
[2] Voy. Quatremère, *Nouv. Journ. asiat.* t. IX, p. 395 et suiv.
[3] *Aghâni*, II, 185 v°.

mait beaucoup à cause de son intelligence, et qui disait souvent : « Ce garçon ira loin. La bonne opinion que j'ai de lui m'empêche seule de lui accorder la liberté dès à présent. Je le retiens à mon service pour voir ce qu'il deviendra. Mais en tout cas, je déclare qu'à ma mort il sera affranchi. »

A cette époque, des ouvriers persans que le calife Moâwia Ier avait fait venir de l'Irâk à la Mekke construisaient en briques et plâtre, sur un terrain appartenant à ce prince, des maisons qui furent nommées *Erroukt* (les bariolées). Ces ouvriers chantaient en leur langue, pendant leur travail ou dans leurs moments de repos. Le jeune Saïd allait souvent les écouter. Bientôt il s'essaya à les imiter et ses dispositions naturelles se développèrent.

Un jour son maître, l'ayant entendu chanter d'une manière remarquable des vers du poëte arabe El-Rakkâ el-Ameli[1], l'appela et lui dit de recommencer. Saïd répéta son chant en mettant tous ses soins à bien faire.

« Voilà mes prévisions réalisées! s'écria le vieillard. Mais d'où te vient donc ce talent? — J'ai entendu, répondit Saïd, ces Persans chanter en leur langue ; j'ai saisi leurs mélodies et les ai adaptées à des vers arabes. — Va, lui dit son maître, dès aujourd'hui tu es libre[2]. »

[1] El-Rakkâ الرقاع, poëte antéislamique, trisaïeul du poëte Adi... ibn El-Rakkâ qui florissait sous les califes omeyyades Abd el-Mélik et ses fils. (*Aghâni*, II, 272 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 194 v°, 195.

Saïd, voulant se perfectionner, alla voyager en Syrie et en Perse. Il apprit à jouer de divers instruments et s'instruisit dans la musique des Persans et des Grecs-Syriens. « Puis il revint dans le Hidjâz, (dit Aboulfaradj Isfahâni, dont je traduis ici les expressions). Il avait choisi, dans l'échelle musicale des Grecs et des Persans, les sons les plus agréables et rejeté ce qui lui déplaisait dans la musique de ces deux peuples, notamment l'exagération des *nabarât* ou sauts du grave à l'aigu, ainsi que certains sons qu'offrent les échelles grecque ou persane, et qui sont restés étrangers à l'échelle arabe. De ce choix et de cette élimination il forma son système de chant, que tous les artistes s'empressèrent d'adopter. C'est lui qui a fixé l'échelle des sons du chant arabe et qui le premier en a tiré des mélodies[1]. »

On rapporte qu'un musicien célèbre de la cour des califes abbacides, Ishâk fils d'Ibrahîm el-Mauceli, disait vers le commencement du III^{e} siècle de l'islamisme : « L'artiste qui, le premier, a fait entendre à la Mekke le chant arabe, tel qu'il existe encore de nos jours, est Saïd, fils de Mouçaddjih[2]. »

[1] ثم قدم الى الحجاز وقد اخذ محاسن تلك النغم والقى منها ما استقبحه من النبرات والنغم التى هى موجودة فى نغم غنا الفرس والروم خارجة عن غنا العرب وغنى على هذا المذهب وكان اول من اثبت ذلك ولحنه وتبعه الناس بعده (*Aghâni*, I, 194.)

[2] اول من غنى هذا الغنا العربى بمكة ابن مسجح (*Aghâni*, I, 193.)

El-Hichâmi, c'est-à-dire Ali, fils de Hichâm, autre musicien contemporain d'Ishâk, déclarait qu'Ibn Mouçaddjih était le premier qui eût chanté le chant arabe emprunté aux Persans[1]. Enfin l'auteur de l'*Aghâni* dit encore : « Ibn Mouçaddjih a été le créateur du chant (dans l'Arabie musulmane) ; c'est lui qui le premier a transporté le chant persan dans le chant arabe[2]. »

Au retour de ses voyages, Ibn Mouçaddjih s'établit à la Mekke, auprès de son ancien maître. Le bon vieillard, avant de mourir, eut la satisfaction de voir son affranchi acquérir par son talent de la réputation et de la fortune,

Sous le règne du calife Abd el-Mélik, le gouverneur de la Mekke, Douhmân el-Achkar, reçut une dénonciation contre Saïd. Des jeunes gens de noble famille, séduits par son chant, avaient, dit-on, ruiné leur patrimoine en dons prodigués à l'artiste. Le gouverneur transmit ce rapport au calife. Abd el-Mélik répondit : « Saisis les biens de cet homme et envoie-le-moi. » Le gouverneur obéit et ordonna à Saïd de quitter la Mekke à l'instant, pour aller se mettre à la disposition du calife.

Saïd partit. Arrivé à Damas, il entra dans la mosquée et demanda quels étaient, parmi les assistants, les personnages qui avaient le plus de crédit

[1] هو اول من غنى الغنا العربى المنقول من الفارسى (*Aghâni*, I, 195.)

[2] ابن مسجح ... اول من صنع الغنا ونقل غنا الفرس الى غنا العرب (*Aghâni*, I, 194.)

auprès du calife. On lui désigna un groupe de jeunes gens richement vêtus. « Voici, lui dit-on, des Coraychites cousins et amis d'Abd el-Mélik. » Saïd s'approcha d'eux, les salua et dit : « Y a-t-il quelqu'un parmi vous qui veuille donner l'hospitalité à un voyageur venant du Hidjâz? » Ils se regardèrent entre eux avec embarras. Ils avaient rendez-vous dans une maison de la ville, pour entendre une cantatrice en renom; la demande d'hospitalité qui leur était adressée en ce moment les contrariait. L'un d'eux cependant prit son parti et dit à Saïd : « Sois le bienvenu! Dès cet instant tu es mon hôte. » Puis, se tournant vers ses amis : « Allez sans moi, dit-il. J'emmène cet étranger à ma demeure et lui tiendrai compagnie. — Fais mieux, répondirent-ils, viens avec nous et emmenons ton hôte. »

En effet, ils se rendirent tous ensemble à la maison qu'habitait la cantatrice avec le maître à qui elle appartenait. On leur offrit d'abord une collation. « Peut-être, leur dit Saïd, quelqu'un de vous a-t-il de la répugnance à manger avec un nègre. Je vais m'asseoir et manger dans un coin de l'appartement. » On le laissa faire. Après la collation, l'on servit le vin, et la cantatrice parut, escortée de deux autres filles esclaves qui s'assirent sur des siéges bas, tandis qu'elle-même prenait place entre elles sur une espèce de trône élevé. C'était une jeune femme magnifiquement parée et dont les traits étaient charmants. A sa vue, Saïd témoigna son admiration en citant un vers à la louange de la beauté. La jeune

femme s'en offensa. « Eh quoi! dit-elle, ce nègre se permet de faire des allusions à ma personne! » Les assistants jetèrent sur Saïd des regards de mécontentement, et apaisèrent la belle esclave. Alors elle chanta un premier morceau. Elle finissait à peine que Saïd cria : « Bravo! » Cette fois, ce fut le maître qui se fâcha. « Vraiment, dit-il, ce nègre se donne d'étranges licences. » Le Coraychite qui avait agréé la demande d'hospitalité de Saïd lui dit alors : « Lève-toi et allons-nous-en. Je m'aperçois qu'on est importuné de ta présence. » Saïd allait sortir, lorsqu'on le rappela. « Reste, lui dit-on, mais observe mieux les convenances. » Il reprit sa place, et la belle esclave chanta un second air. Saïd lui-même en était l'auteur. Il écoute d'abord avec une grande attention; mais à certain passage qu'il ne trouve pas bien rendu, il ne peut se contenir et s'écrie : « Ce n'est pas cela, tu te trompes, » et à l'instant il se met à chanter cet air avec une telle supériorité que la cantatrice étonnée se lève vivement de son siége en disant : « Cet homme ne peut être que Saïd, fils de Mouçaddjih. — C'est moi-même, dit Saïd, et maintenant je me retire. »

On le retient, on le comble d'égards et de caresses; chacun veut l'avoir pour hôte et le réclame avec instance. « Non, non, dit-il, je n'accepte l'hospitalité que du noble jeune homme qui, le premier, me l'a accordée sans me connaître. »

Le Coraychite conduisit donc Saïd à sa maison, qui était située justement vis-à-vis le palais du calife.

Saïd l'ayant instruit du motif qui l'avait obligé de venir à Damas, le jeune homme lui promit de le servir. « Je vais passer la soirée chez le calife, lui dit-il; si je le trouve de bonne humeur, je te ferai avertir. » Il se rendit ensuite auprès d'Abd el-Mélik. Après quelques moments d'entretien, il jugea que ce prince était dans une disposition d'esprit favorable, et envoya secrètement prévenir son hôte. Saïd, suivant des instructions qu'il avait reçues de son protecteur, monta aussitôt sur la terrasse de la maison, et, se penchant du côté du palais, il chanta un *houda*[1] (sorte de chant simple et monotone dont les chameliers arabes font usage pour exciter leurs chameaux à la marche). Sa voix, au milieu du silence de la nuit, parvint aux oreilles du calife. « Qui est-ce qui chante? » demanda t-il. Le jeune Coraychite répondit : « C'est un homme arrivé ce matin du Hidjâz et que j'ai logé chez moi. — Qu'on aille le chercher, » reprit Abd el-Mélik.

Lorsque Saïd parut, le calife lui dit : « Chante-moi un *houda* de vive allure. » Saïd le satisfit. « Chantes-tu aussi, demanda le calife, les chants de voyageurs? (*ghina erroukbân*[2], sorte de chant, autrement appelée *nasb*[3], un peu plus variée que le *houda*). — Oui, » dit Saïd; et il chanta un chant de voyageur. « A merveille! dit Abd el-Mélik. Tu connais peut-être aussi le chant savant et artistique (*el-ghina el-mout-*

[1] حداء.
[2] غناء الركبان.
[3] نصب.

kan[1]).» Saïd répondit affirmativement. «Eh bien! voyons!» reprit le calife. Saïd alors chanta une de ses meilleures compositions, en déployant tous ses moyens. Abd el-Mélik, surpris et charmé, lui dit : «Tu dois avoir un nom célèbre parmi les artistes. Qui es-tu? — Je suis, répliqua le chanteur, un pauvre exilé, dont les biens ont été saisis par vos ordres. Je suis Saïd, fils de Mouçaddjih. — Ah! c'est toi! dit Abd el-Mélik en souriant; je ne m'étonne plus que les jeunes gens se ruinent pour t'entendre. Va, je te pardonne; retourne dans ta patrie, tes biens te seront rendus.» À ces paroles gracieuses Abd el-Mélik ajouta un riche présent.

Saïd retourna à la Mekke et fut remis en possession de ses biens[2].

Il paraît qu'il mourut dans le cours du règne de Walid I^er^, fils et successeur d'Abd el-Mélik, c'est-à-dire entre les années 86 et 96 de l'hégire[3] (705-714 de J. C.).

مسلم بن محرز Moslem ibn Mouhriz.

Ibn Mouhriz, chanteur et compositeur d'un grand mérite, était né à la Mekke. Son père, affranchi de la famille d'Abou 'l-Khattâb, fils de Çossay, était d'origine persane et fut au nombre des gardiens[4] de la Câba. Ibn Mouhriz reçut d'Ibn Mouçaddjih les

[1] الغنا المتقن.
[2] *Aghâni*, I, 195 r° et v°.
[3] *Ibid.* I, 195.
[4] سدنة.

premières leçons de chant ; il quitta ensuite la Mekke pour aller voyager en Perse et en Syrie.

L'auteur de l'*Aghâni* rapporte ici, au sujet d'Ibn Mouhriz, presque identiquement la même chose qu'il a rapportée ailleurs d'Ibn Mouçaddjih. « Ibn Mouhriz, dit-il, s'initia à la connaissance des mélodies et du chant des Persans et des Syriens. Il fit un choix dans ces deux genres de musique : il exclut les sons qui ne pouvaient plaire à l'oreille de ses compatriotes et adopta ceux qui étaient les plus agréables et les meilleurs ; il les combina ensemble, et de leur mélange il tira les airs qu'il composa pour des vers arabes. Ces airs étaient délicieux ; on n'avait encore rien entendu de semblable[1].

Il semble résulter de là qu'Ibn Mouçaddjih n'a pas constitué seul le système musical arabe des premiers siècles de l'hégire, mais qu'Ibn Mouhriz, son contemporain, a contribué à cette œuvre, ou du moins l'a consolidée et affermie.

Ibn Mouhriz eut une existence presque nomade. Il ne séjournait guère que trois mois chaque année à la Mekke, sa patrie. Il passait de même trois mois à Médine, où son occupation favorite était d'entendre la voix et d'apprendre les airs d'Azzè-t el-Meylâ[2]. Il employait les six autres mois à faire des

[1] فاسقط من ذلك ما لا يُستحسن من نغم الفريقين واخذ محاسنها فمزج بعضها ببعض والّف منها الاغانى التى صنعها فى اشعار العرب فاتى بما لم يُسمع مثله (*Aghâni*, I, 62.)

[2] *Aghâni*, I, 62; IV, ١.

tournées dans les diverses contrées arabes, pour recueillir les dons des amateurs de chant. Il avait cependant de la répugnance à se produire dans la société, parce qu'il était affligé d'éléphantiasis. La nécessité le forçait à surmonter la timidité que lui inspirait sa maladie, mais il osait rarement se présenter chez les grands. C'est sans doute pour ce motif qu'on connait peu de particularités sur sa vie.

Il avait à la Mekke un ami chez lequel il logeait, quand il revenait de voyage, et à qui il remettait tout l'argent qu'il gagnait, sans jamais lui en demander compte. Tous deux vivaient en commun sur la somme apportée, tant qu'elle durait. Lorsqu'elle commençait à s'épuiser, l'ami donnait à Ibn Mouhriz des provisions et un habillement neuf, et lui disait : « Il est temps de faire une tournée. » Ibn Mouhriz partait, puis reparaissait vers la fin de l'année, rapportant le produit d'une nouvelle collecte, qu'il consommait avec son hôte jusqu'à ce que celui-ci lui répétât la formule ordinaire de congé.

Cet ami avait une esclave chanteuse qui apprit la plupart des airs d'Ibn Mouhriz et les enseigna à d'autres. C'est par elle surtout que les airs de cet artiste se répandirent dans le public.

Ibn Mouhriz fut l'inventeur du *ramal*[1], espèce

[1] Le mot *ramal*, ainsi que les mots *hazadj* et *khafif*, lorsqu'il s'agit de chant, désignent certains rhythmes musicaux et non les mètres prosodiques qui portent les mêmes noms. Des vers du mètre *tawil*, par exemple, peuvent être chantés sur un air du rhythme *ramal*. (Voy. *Aghâni*, II, 212-214.)

de chant d'un rhythme vif, qui resta propre aux Arabes pendant près d'un siècle. Le *ramal* fut ensuite importé en Perse et appliqué à des vers persans par un certain Selmek, sous le califat de Haroun er-Rachid.

Avant Ibn Mouhriz, les vers arabes étaient chantés isolément, c'est-à-dire qu'un air ne comprenait qu'un seul vers, et se répétait autant de fois qu'il y avait de vers à chanter. Cet usage tout à fait primitif, et qui montre dans quelles étroites limites était restreint l'art musical à cette époque, semble avoir été fondé sur ce que, dans la poésie arabe, chaque vers contient ordinairement une pensée complète; on ne voit point un mot, nécessaire au sens, rejeté au vers suivant, comme dans la poésie latine et même dans la nôtre.

Ibn Mouhriz fut le premier qui chanta les vers arabes par couples, exemple qui fut bientôt suivi par tous ses confrères. Il avait coutume de dire : « On ne peut faire sur un vers seul qu'une mélodie tronquée[1]. »

Il termina sa carrière vers la même époque qu'Ibn Mouçaddjih. Il succomba au mal dont il avait souffert toute sa vie[2].

[1] هو اوّل من غنّى بزوج من الشعر وعمل بعد ذلك المغنّون اقتداء به وكان يقول الافراد لا تتمّ بها الالحان (*Aghâni*, I, 62.)

[2] *Aghâni*, I, 62.

حنين بن بلوع الحيرى HONAYN EL-HIRY.

Abou Càb Honayn fils de Ballou' est qualifié d'El-Hiry, parce qu'il était de la ville de Hira, autrefois capitale de l'Iràk arabe, déchue de ce rang depuis la fondation de Coufa, mais renfermant encore, sous les califes omeyyades, une population assez nombreuse, attachée à cette antique cité à cause de la pureté de l'air, de l'abondance et de la salubrité des eaux.

Honayn était chrétien. Il commença par vendre des fleurs et des fruits dans les rues de Hira. Il était jeune alors, sa jolie figure et son langage poli inspiraient de l'intérêt. Lorsqu'il portait des fleurs et des plantes odoriférantes dans les maisons des chanteuses ou des riches seigneurs qui faisaient venir chez eux des musiciens, il savait si bien plaire par sa grâce, sa vivacité d'esprit, son enjouement, qu'on lui permettait de rester et d'entendre la musique; il écoutait les chants avec une attention extrême que rien ne pouvait distraire. Il se livra pendant quelque temps à cette étude, et bientôt il se trouva en état de chanter. Sa voix était charmante; il fut recherché dans les sociétés. Alors il abandonna son métier de fruitier-fleuriste ambulant et devint chanteur.

Toutefois, sentant qu'il avait besoin de se perfectionner, il alla demander des leçons à deux habiles musiciens de Wâdi 'l-Cora[1]. Il fit avec eux de

[1] Ces deux musiciens sont nommés, dans le texte, Ômar el-Wâdi

rapides progrès et apprit à jouer du luth. Son talent se développa et se mûrit. Quand il retourna dans l'Irâk, c'était un artiste distingué, qui composait des airs d'une excellente facture[1].

Il eut beaucoup de succès à Hira, à Coufa et dans les autres villes de la contrée. Les libéralités dont il fut l'objet lui procurèrent une honnête aisance. Il joignit d'ailleurs une industrie à la pratique de l'art musical. Il avait acheté des chameaux, et il les louait aux voyageurs qui se rendaient de l'Irâk en Syrie ou dans le Hidjâz[2].

Il cultivait aussi la poésie légère; on remarquait dans ses vers un tour facile et un joyeux entrain. La chanson suivante, dans laquelle il s'est peint lui-même, peut donner une idée de sa manière :

Je suis Honayn, bourgeois de Nadjaf[3]; je ne bois qu'avec de gais compagnons.

et Hakem el-Wâdi. Je crois que cette désignation est erronée, au moins à l'égard du second. L'auteur de l'*Aghâni* fixe la date de la mort de Hakem el-Wâdi au milieu du règne de Haroun er-Rachid, c'est-à-dire vers l'an 180 de l'hégire. On ne peut concevoir, d'après cela, comment cet artiste aurait donné des leçons à Honayn, lequel mourut vers l'an 100, dans un âge très avancé. Quant à Omar el-Wâdi, il vivait sous les Omeyyades Abd el-Mélik et ses successeurs. Il devint le favori de Walid II, fils de Yézîd, qui l'appelait جامع لذتي, *plaisir de ma vie*. Il fut témoin du meurtre de Walid II, devant lequel il chantait au moment où entrèrent les soldats qui massacrèrent ce prince. (*Aghâni*, II, 68.)

[1] *Aghâni*, I, 126 v°.

[2] *Ibid.* I, 126 r°.

[3] C'était le nom d'un plateau médiocrement élevé, et plus long que large, sur lequel était bâtie la ville de Hira.

De temps en temps je plonge ma coupe au fond d'un vaste bol et j'y puise une rasade

D'un vin généreux que des marchands étrangers ont apporté à une maison juive, et qui a fait un long séjour dans la jarre.

Ma vie est douce et agréable; l'abondance règne chez moi, jamais les soucis et le chagrin n'envahissent ma demeure[1].

Honayn vivait ainsi heureux et tranquille, lorsque Khâlid, fils d'Abdallah el-Kasri, gouverneur de l'Irâk pour le calife Abd el-Mélik[2], trouvant que la musique tendait à corrompre les mœurs et qu'elle était trop souvent la compagne de l'orgie, l'interdit formellement dans toute l'étendue de la province placée sous son autorité. Un jour que cet émir donnait une audience publique et écoutait tous ceux qui pouvaient avoir des plaintes à lui faire, Honayn se présenta à lui et lui dit : « J'avais une profession qui faisait subsister ma famille et moi; vous en avez prohibé l'exercice et vous nous réduisez ainsi à la misère. — Quelle était ta profession ? » demanda Khâlid. Honayn, tirant un luth de dessous son manteau, répondit : « En voici l'instrument. — Ah ! tu

[1] انا حنينٌ ومنزلى النجفُ   وما نديمى الا الفتى القَصِفُ
اقرعُ بالكاس ثغرَ باطيةٍ   مترعةٍ تارةً واغترفُ
من قهوةٍ باكرَ التجارُ بها   بيتَ يهودٍ قرارها الخزفُ
فالعيشُ غضٌّ ومنزلى خصبٌ   لم يغزنى شقوةٌ ولا عنفُ

Le mètre de ces versets est *mounsareh*, l'air sur lequel les chantait Honayn était du rhythme *ramal*. (*Aghânî*, I, 126.)

[2] *Elmacini historia saracenica*, p. 62.

étais musicien, reprit l'émir; eh bien! voyons, je veux te juger. Chante.» Honayn chanta aussitôt, en s'accompagnant de son luth, des vers qui contenaient des maximes de morale. «A la bonne heure! dit Khâlid, je te permets, à toi seul, de chanter, mais à condition que tu ne fréquenteras aucun mauvais sujet, aucun ivrogne.» Honayn promit d'obéir. Depuis lors, toutes les fois qu'on l'invitait à venir chanter dans quelque réunion, il avait soin de demander: «Y a-t-il parmi vous quelque mauvais sujet, quelque ivrogne?» On lui répondait: «Non,» et il se rendait à l'invitation[1].

Quelques années plus tard, le gouvernement de l'Irak fut confié à Bichr fils de Merwan, frère cadet du calife Abd el-Mélik. Bichr aimait les plaisirs, le vin et la musique; Honayn fut en grande faveur auprès de lui. La ville de Coufa, résidence du gouverneur, n'étant éloignée de Hira que de trois milles, Honayn était appelé presque tous les soirs auprès de Bichr, qui, renfermé avec quelques-uns de ses familiers au fond de ses appartements, vêtu d'un élégant négligé, la tête ceinte d'une couronne de fleurs[2], buvait en écoutant les chants. Honayn, dans ces occasions, recevait toujours de riches cadeaux[3].

Il y avait à cette époque dans l'Irâk un grand nombre de musiciens, mais tous, à l'exception de Honayn, étaient médiocres. Ils ne composaient et

[1] *Aghâni*, I, 127 r° et v°.
[2] على راسه اكليل من ريحان.
[3] *Aghâni*, I, 127 v°.

ne chantaient que de petits airs très-simples, des *nasb;* si quelquefois ils abordaient le *hazadj* (celle des espèces du chant artistique qui était regardée comme la plus facile), leurs *hazadj*, disait-on, ne différaient guère des *nasb*[1].

Honayn tenait donc, en quelque sorte, le sceptre de l'art musical dans sa province, quand il apprit qu'il était menacé d'une dangereuse concurrence. Ibn Mouhriz, attiré par ce qu'on lui avait rapporté du caractère et des goûts de l'émir Bichr fils de Merwân, s'était mis en route pour venir faire une tournée en Irâk. Honayn s'empressa d'aller au-devant d'un rival qu'il redoutait. Il le rencontra au bourg de Cadeciyè, sur la limite même de l'Irâk et du désert. Il fit connaissance avec lui et le pria de lui faire entendre sa voix. Ibn Mouhriz ayant aussitôt chanté un air de sa composition, Honayn lui dit : « Combien te flattes-tu de gagner dans ce pays? — Peut-être 1,000 pièces d'or (14,000 fr.), répondit Ibn Mouhriz. — Eh bien! reprit Honayn, contente-toi de 500 (7,000 fr.); les voici, va ailleurs et promets-moi de ne plus revenir. » Ibn Mouhriz était modeste en ses désirs et naturellement disposé à fuir le monde. Il accepta le marché, et s'en retourna[2].

Les confrères de Honayn le plaisantèrent au sujet de cette aventure. « Riez tant qu'il vous plaira, leur dit-il, j'ai agi sagement. Si cet homme était

[1] *Aghâni*, I, 126 v°, 128.
[2] *Ibid.* I, 62, 126 v°.

entré en Irâk, j'étais perdu, ruiné. » Il m'aurait tellement écrasé de sa supériorité, que jamais je n'aurais pu me relever [1]. »

Le prince Hichâm fils d'Abd el-Mélik, avant son avénement au trône, s'était rendu à Coufa, d'où il partit, après quelques jours de repos, pour aller faire un pèlerinage à la Mekke. Il était dans un *mahmel* avec un de ses amis, El-Abrach el-Kelbi. (Le mahmel est une litière formée de deux larges paniers garnis de tapis, solidement attachés ensemble et portés sur un chameau. Les deux personnes assises dans ces paniers se servent l'une à l'autre de contre-poids. Cette sorte de véhicule est encore aujourd'hui très en usage chez les Arabes.) En sortant de la porte de Coufa, Hichâm aperçut au bord du chemin un vieillard de bonne mine, un luth à la main, un long bonnet sur la tête, et à côté de lui un jeune homme tenant une flûte. Il demanda quels étaient ces personnages. On lui répondit : « C'est le chanteur Honayn avec son joueur de flûte. » Hichâm ordonna de les faire monter l'un et l'autre dans un *mahmel*, sur un chameau que l'on conduirait immédiatement devant le sien. Honayn, ainsi placé à proximité du prince, se mit à chanter en s'accompagnant de son luth; sa voix était en même temps soutenue par la flûte de son acolyte. La caravane chemina au son de cette musique jusqu'au moment où, ayant descendu la pente de Nadjaf,

[1] *Aghâni*, I, 62 v°.

elle commença à entrer dans le désert. Alors Hichâm fit donner 200 pièces d'or (2,800 fr.) à Honayn, 100 (1,400 fr.) au joueur de flûte, et les congédia[1].

On disait un jour à Honayn : « Depuis cinquante années que tu chantes et que tu exploites en Irâk la générosité des grands, il n'en est pas un seul à la fortune duquel tu n'aies fait une brèche considérable. — Eh! mes amis, soyez donc équitables. Ce que je donne, moi, à mes auditeurs, c'est mon souffle, c'est mon âme. Ai-je tort d'y mettre un haut prix[2] ? »

Honayn parvint à un âge très-avancé; il mourut, dit-on, presque centenaire[3] et par accident, sur la fin du premier siècle de l'hégire (vers 718-719 de J. C.).

Des chanteurs de la Mekke et de Médine, entre autres Ibn Souraydj et Mabed, dont il sera parlé plus loin, l'avaient engagé à venir visiter ses confrères du Hidjâz. Pour le déterminer plus facilement à les satisfaire, ils lui avaient envoyé une somme d'argent destinée à le défrayer de son voyage. Honayn s'achemina vers Médine, où une réception lui était préparée chez une dame du plus haut rang, Soucayna, fille de Hoçayn, femme également cé-

[1] *Aghâni*, I, 126.

[2] انّما هى انفاسى اقسمها بين الناس أفتلوموننى أن اغلى بها الثمن (*Aghâni*, I, 126 v°.)

[3] *Aghâni*, I, 128.

lèbre par son esprit, sa beauté et le nombre de ses maris.

On alla au-devant de lui à plusieurs lieues hors de la ville, et on le conduisit en pompe à la demeure de Soucayna. Lorsque le vieillard y fut entré, Soucayna fit ouvrir au public les portes de sa maison. La foule d'amateurs qui se présenta pour entendre chanter Honayn et ses confrères ne pouvant tenir dans la salle où ils étaient, la plupart des curieux montèrent sur la terrasse qui recouvrait cette salle. La maîtresse du logis leur y fit porter des rafraîchissements. Honayn, comme étant le doyen des artistes présents et le héros de la fête, fut prié de chanter le premier. D'une voix encore ferme et agréable, il chanta cette chanson, dont il était l'auteur :

Donne des regrets à ta jeunesse évanouie; mais accepte la vieillesse sans trop murmurer.

Console-toi en vidant une large coupe, dont le cristal poli brille comme un flambeau allumé avant l'aurore dans la chapelle du pieux cénobite[1].

Il n'avait pas achevé sa chanson que tout à coup l'on entend un craquement affreux mêlé de cris d'effroi. La terrasse, surchargée de monde, s'effondre; les plâtras, les solives tombent sur les assistants, les auditeurs d'en haut sont précipités sur ceux d'en bas. Il y eut bien des contusions et des

[1] هلا بكيت على الشباب الذاهب   وكففت عن ذم المشيب الآيب
بزجاجة ملءُ اليدين كأنها   قنديل صبح فى كنيسة راهب

blessures, mais personne ne périt, excepté Honayn. On le retira sans vie de dessous les décombres. Il était mort en chantant. « Pauvre Honayn! dit Soucayna, il y avait bien longtemps que nous désirions te connaître; faut-il qu'en t'appelant ici nous t'ayons entraîné à ta perte[1]! »

جميلة Djémilè.

Djémilè, grande cantatrice de Médine, affranchie des Benou Soulaym ou plutôt des Benou Bahz, famille de cette tribu, fut une des maîtresses de l'art musical. Elle compta parmi ses élèves un grand nombre d'artistes qui devinrent célèbres, tels que Mabed, Ibn Souraydj, Ibn Aicha, Habbâba, Sellâmat el-Cass, Khouleyda, etc. Mabed disait : « Dans l'art du chant, Djémilè est la tige et nous sommes les branches. Sans elle nous ne serions pas des artistes. »

On demandait à Djémilè comment lui était venu ce talent que l'on admirait en elle. « Ma foi! répondit-elle, ce n'est ni par inspiration, ni par enseignement. Voici ce qui m'est arrivé. Lorsque j'étais esclave de la famille de Bahz, Sâïb Khâthir était notre voisin. Je l'entendais chanter et jouer du luth. J'ai saisi et retenu les sons qui frappaient mon oreille et j'en ai formé des airs qui se sont trouvés meilleurs que ceux de Sâïb[2]. Un jour mes maî-

[1] *Aghâni*, I, 128 v°.

[2] فاخذت تلك النغمات وبنيت عليها غناءً فجاءت اجود من تاليف ذلك الغناء

tresses me surprirent chantant toute seule dans ma chambre. Elles me dirent : « Tu as un talent que tu caches. Nous t'adjurons de nous le montrer. » Alors je leur chantai deux vers de Zohayr, fils d'Abou Solma, sur lesquels j'avais composé un air. Elles furent charmées et me produisirent devant d'autres personnes.

« Bientôt j'eus une réputation. De toutes parts on venait m'entendre. Je me mis à donner des leçons. Le nombre des jeunes filles esclaves que l'on m'amenait chaque jour pour les instruire était si considérable, que la plupart d'entre elles se retiraient le soir, sans que j'eusse eu le temps de m'occuper d'elles et sans avoir pu profiter autrement qu'en écoutant les chants que j'enseignais à d'autres.

« Par ces leçons, qui étaient bien payées, je procurai à mes maîtres des bénéfices auxquels ils étaient loin de s'attendre. Ils m'affranchirent; je les avais enrichis et je m'enrichis à mon tour. Au reste, ils étaient bien dignes de cette fortune, et moi aussi [1]. »

Ayant épousé un affranchi des Benou 'l-Harith, Ibn el-Khazradj, elle s'établit avec lui dans le faubourg de *Sounh*, qui était le quartier des patrons de son mari. Là elle tint une maison splendide où les amateurs venaient l'entendre, car elle avait juré de ne point chanter hors de chez elle. Les musiciens et les poëtes de Médine et de la Mekke fréquentaient sa demeure, les uns pour recevoir ses leçons ou

[1] *Aghâni*, II, 154 v°, 155.

lui soumettre leurs œuvres, les autres pour lui offrir leurs vers et l'engager à les chanter. Elle avait un nombreux domestique, des esclaves et des affranchis, et souvent elle donnait l'hospitalité aux artistes étrangers que sa réputation attirait vers elle. Son esprit était très-distingué, son instruction variée, sa conversation pleine de charmes[1].

Mabed rapportait ce qui suit :

« Un jour, disait-il, que Djémîlè m'avait promis de me donner une leçon, je me rendis chez elle de bonne heure, espérant que ses autres élèves ne seraient pas encore arrivés. Mais, contre mon attente, je trouvai son salon rempli de monde. Je la priai de m'apprendre un chant. Elle me répondit : « D'autres sont venus avant toi; je ne puis te faire passer le premier. — Mais, dis-je, quels sont ces élèves pour que tu t'occupes d'eux préférablement à moi? — N'importe, reprit-elle, justice égale pour tous. Voilà ma règle invariable. »

« En ce moment arriva Abdallah, fils de Djafar. Ce fut la seule fois de ma vie que j'eus occasion de le voir. Djémîlè, enchantée de la visite d'un si illustre personnage, lui baisa les pieds et les mains. Abdallah s'assit à la place d'honneur, et les gens de sa suite se placèrent autour de lui. Djémîlè congédia aussitôt toutes les personnes qui étaient venues pour recevoir ses enseignements, excepté moi, à qui elle fit signe de rester. J'étais jeune, de bonne

[1] *Aghâni*, II, 154 v°, 163 v° *et passim*.

mine, et ma présence n'avait rien de déplacé. Je restai donc.

« Monseigneur, dit Djémîlè à Abdallah, vous, le seigneur de mes pères et de mes patrons, comment avez-vous eu la bonté de venir chez votre servante? » Il répondit : « Je savais, Djémîlè, que tu as fait serment de ne chanter que dans ta propre maison. Je désirais t'entendre, et me voici. — Je serais allée chez vous, dit-elle, et j'aurais expié par des actes satisfactoires la violation de mon serment. — Je n'aurais pas voulu, reprit-il, t'imposer cette corvée. J'ai appris, ajouta-t-il, que tu chantes d'une manière délicieuse deux vers d'Imroulcays, auxquels se rattache une anecdote, suivant laquelle ces deux vers auraient sauvé la vie à des musulmans. »

« A l'instant Djémîlè chanta ces deux vers :

Lorsqu'elle vit que sa monture souffrait de la soif et que ses ars blanchâtres étaient saignants,

Elle se dirigea vers la source qui est près de Dharidj, cachée sous l'ombrage de hautes touffes d'armadh[1].

« Abdallah et tous ceux qui l'accompagnaient exprimèrent leur admiration en s'écriant : *Soubhân Allah!* (Que le nom de Dieu soit exalté!) L'un d'eux dit alors à Djémîlè : « Mais comment, je te prie, ces vers ont-ils sauvé la vie à des musulmans? » Djémîlè raconta l'anecdote suivante :

[1] لما رأت ان الشريعة همها وان البياض من فرايضها دامى
تيممت العين التى عند ضارج يفىء عليها الظل عرمضها طامى

« Des musulmans, formant une petite caravane, étaient partis du Yaman pour aller présenter leurs hommages à Mahomet. En traversant le désert, ils s'égarèrent et étaient près de périr de chaleur et de soif. L'un d'eux ayant par hasard récité les deux vers que je viens de chanter, un Bédouin qui passait, monté sur un chameau, les entendit : « De qui sont ces vers? demanda-t-il. — Ils sont d'Imroulcays, répondit le musulman. — Eh bien! reprit le Bédouin, cette colline qui est là-bas devant vous, c'est Dharidj. Parmi les touffes d'armadh qui en couvrent le pied, il doit y avoir de l'eau, si Imroulcays a dit vrai. » Puis, fouettant son chameau, il s'éloigna. Les musulmans se traînèrent jusqu'à la colline et trouvèrent, en effet, au milieu des buissons, une source limpide. Ils se désaltérèrent, remplirent leurs outres, et continuèrent heureusement leur voyage.

« Abdallah, fils de Djafar, avait écouté ce récit avec un intérêt marqué. Après avoir donné à Djémîlè de nouveaux témoignages de satisfaction, il se retira escorté de ses gens [1]. »

A quelque temps de là, Djémîlè fit des préparatifs pour une réception. Par son ordre, ses jeunes filles esclaves se coiffèrent avec des cheveux pendants en touffes, comme des grappes, jusqu'à la moitié de leurs corps; elles se vêtirent de superbes robes de couleurs brillantes, mirent sur leurs têtes

[1] *Aghâni*, II, 156 r° et v°.

des couronnes et ornèrent leurs cols et leurs bras de parures de toute sorte. Puis Djémîlè dicta à un secrétaire un billet adressé à Abdallah fils de Djafar, et ainsi conçu :

« Je sais qu'il ne sied pas à une personne de ma condition d'envoyer un message à un homme de votre rang. Mais j'espère que vous me pardonnerez, car la générosité, la bonté, la grandeur d'âme sont les apanages de votre famille, aux membres de laquelle appartient la garde du temple. Nous sommes vos serviteurs, vous êtes nos maîtres. Heureux ceux qui vous approchent, qui jouissent de votre vue, que couvre votre protection, qu'éclairent vos lumières! Malheur à ceux qui méconnaissent votre supériorité et ne vous payent point le tribut de respect que Dieu a imposé à tous les musulmans à votre égard !

« Je vous conjure, par le Prophète et par le livre saint, d'honorer de votre présence une fête que j'ai préparée pour vous. »

Ce billet fut à l'instant porté à Abdallah, fils de Djafar, qui répondit au messager : « J'étais sur le point de sortir pour aller à tel endroit, et j'avais justement l'intention de passer chez Djémilè en revenant. J'exécuterai ce projet d'autant plus volontiers qu'elle désire ma visite. »

Abdallah, arrivé devant la porte de la demeure de Djémîlè, congédia une partie de son cortége et entra avec les principaux officiers de sa maison dans la salle où il était attendu. Il fut frappé de la

richesse et du bon goût de l'ameublement, du nombre et de la parure des jeunes filles esclaves. Après avoir fait compliment à Djémîlè sur la magnificence qu'elle avait déployée pour le recevoir, il s'assit. Djémîlè se tint debout derrière lui, et les jeunes esclaves se rangèrent sur deux lignes à droite et à gauche du salon. Abdallah ayant engagé Djémîlè à s'asseoir, elle obéit et se plaça sur un siége à quelque distance de lui. Puis elle lui dit : « Vous plaît-il que je vous chante quelque chose? — Sans doute, répliqua Abdallah. » Djémîlè chanta une pièce de vers composée par Hodhâfa, fils d'Amir, à la louange de la famille d'Abd el-Mottalib, bisaïeul de son hôte.

Abdallah fut à la fois charmé du choix des vers, de l'air, de la voix de Djémîlè. Il la pria de recommencer; ce qu'elle fit avec un égal succès. Ensuite, ayant commandé d'apporter des luths à toutes ses jeunes esclaves, elle les fit asseoir sur de petits tabourets et leur dit : « Jouez toutes ensemble et chantez en chœur avec moi ces mêmes vers et ce même air. » En entendant le concert de tant d'instruments et de tant de voix féminines que dominait la voix de Djémîlè, Abdallah éprouva un plaisir si vif, que sa conscience de musulman en fut alarmée. « Je ne croyais pas, dit-il, que l'art pût aller jusque-là. C'est vraiment une séduction qui ravit le cœur et trouble les sens. Voilà pourquoi certaines personnes condamnent la musique. » A ces mots, il se leva pour sortir. Mais apprenant que Djémîlè

avait préparé un repas pour lui et sa suite, il dit à ses gens : « Restez, afin de faire honneur à l'hospitalité de Djémîlè. » Alors il se fit amener sa mule, la monta et partit, laissant Djémîlè incertaine si elle avait lieu d'être plus flattée de l'effet qu'elle avait produit sur lui, que mortifiée de sa brusque retraite[1].

Plusieurs poëtes célébrèrent le mérite de Djémîlè, notamment le Médinois El-Ahwas[2], qui avait avec elle d'étroites relations d'amitié.

Un jour El-Ahwas conduisit chez Djémîlè deux autres poëtes de ses amis, Ibn-abi-atik, de Médine, et Omar, fils d'Abou Rabia, de la Mekke. Djémîlè leur chanta diverses pièces de vers. Ils battirent des mains, trépignèrent des pieds et balancèrent leurs têtes, manière familière aux *dilettanti* arabes d'exprimer leur plaisir. Puis elle leur offrit une collation composée de mets variés, les uns chauds, les autres froids, et de fruits de toutes sortes. Après quoi elle leur fit servir différents vins. Tandis que ses trois hôtes buvaient, Djémîlè chanta des vers d'Omar, fils d'Abou Rabia. Celui-ci, ravi et ne se possédant plus, déchira sa tunique du haut en bas. Mais bientôt, devenu plus calme, il demanda pardon de cette action contraire à la bienséance. Djémîlè lui fit donner une autre tunique d'une riche étoffe. Omar, l'ayant acceptée, s'en revêtit à l'instant, et dès qu'il

[1] *Aghâni*, II, 163 v°, 164.

[2] *Ibid.* II, 157. Voy. sur El-Ahwas la note A, à la fin de l'article Djemîlè.

fut de retour à la maison d'Ibn-abi-atîk, chez lequel il était logé, il envoya en présent à Djémîlè dix habillements complets qu'il avait apportés avec lui de la Mekke et une somme de dix mille dirhams (7,000 fr.)[1].

Un autre ami d'El-Ahwas, le poëte Abdallah, surnommé *El-Ardji*, arrière-petit-fils du calife Othmân[2], était venu plusieurs fois de la Mekke, où il faisait son séjour ordinaire, voir et entendre Djémîlè à Médine. C'était un homme jeune, brave, riche, libéral et d'un grand talent pour la poésie. Mais comme il était en même temps présomptueux, libertin et impertinent, il s'était permis dans le salon de Djémîlè des inconvenances qui l'avaient brouillé avec El-Ahwas et avec Djémîlè elle-même. Elle lui avait déclaré avec serment qu'elle ne le recevrait plus dans sa maison.

Quelques mois après cette rupture, El-Ardji, qui était grand chasseur, sortit un matin de la Mekke avec ses domestiques, ses affranchis, ses chiens, ses loups-cerviers[3], ses faucons et ses éperviers, et se rendit, pour faire une partie de chasse, à un lieu voisin de Tâif, nommé *El-Ardj*[4], où il avait une propriété et d'où lui venait son surnom.

[1] *Aghâni*, II, 158 v°, 159.

[2] Voyez la note B à la fin de l'article Djémîlè.

[3] Au lieu de « loups-cerviers, » je pense qu'il faut lire « onces, » car le texte de l'*Aghâni* porte فهود (édit. du Caire, t. VII, p. 145), et le mot فهد signifie « once, » comme l'a prouvé Ét. Quatremère. (C. Defrémery.)

[4] العرج.

Là il eut une contestation avec un affranchi des Omeyyades. Irrité de quelques paroles trop vives que cet homme lui avait adressées, il le fit tuer par ses gens.

L'émir qui commandait à la Mekke au nom du calife omeyyade, informé de cet acte odieux, envoya le lendemain des soldats pour saisir El-Ardji dans sa maison. Mais ils ne l'y trouvèrent pas. El-Ardji avait quitté la Mekke, accompagné de ses principaux domestiques, tous bien montés et bien armés. Il se dirigeait vers Médine et voyageait tranquillement, chassant de temps à autre et s'arrêtant pour se reposer.

Il arriva de nuit à Médine et se rendit au logis de Djémîlè, à laquelle il fit parvenir un message ainsi conçu : « Je suis en butte à des poursuites. Je ne connais pas de retraite plus sûre et plus agréable pour moi que ta maison. Tu peux bien te dégager de ton serment en faveur d'un homme de mon rang et de ma naissance qui vient te demander asile. » Djémîlè lui répondit : « Ma maison est remplie de jeunes filles que l'on m'a confiées pour les instruire. Je ne puis y loger un homme de ton caractère. Va descendre chez El-Ahwas. » El-Ardji répliqua par cet autre message : « La demeure d'El-Ahwas est, après la tienne, celle que je préférerais à toute autre. Mais voudra-t-il me recevoir? Tu sais que nous sommes brouillés. » La réponse de Djémîlè fut : « Il te recevra avec empressement. Un de mes affranchis t'accompagnera chez lui et lui dira de ma part :

Djémîlè a composé un air pour les derniers vers que vous lui avez présentés. Si vous désirez qu'elle leur donne de la publicité et de la vogue en les chantant, et qu'elle continue d'être votre amie, réconciliez-vous, comme elle l'a fait, avec El-Ardji et logez-le dans votre maison. »

En effet, sur la recommandation de Djémîlè, El-Ahwas accueillit El-Ardji, le traita de son mieux et le tint caché tout le temps nécessaire à sa sûreté. Les parents d'El-Ardji ayant obtenu du calife son pardon, El-Ardji put retourner à la Mekke, où il satisfit par une indemnité pécuniaire la famille de sa victime[1].

Le chanteur mekkois Obayd Ibn Souraydj, dont la réputation commençait alors à se répandre, se rendit à Médine dans l'intention de visiter Djémîlè, de l'entendre et de profiter de ses enseignements. Informés de son voyage et du motif qui l'amenait, plusieurs des principaux chanteurs de Médine, tels que Mâbed, Mâlik et autres qui venaient se perfectionner à l'école de Djémîlè, s'étaient réunis dans son salon pour attendre leur confrère. Il se trouvait là aussi une jeune et jolie fille esclave à qui Djémîlè allait donner une leçon de chant, quand Ibn Souraydj entra. Djémîlè le reçut avec distinction, lui offrit chez elle un logement qu'il accepta, et, après quelques moments de conversation avec lui, elle se mit en devoir de donner sa

[1] *Aghâni*, II, 164.

leçon à la jeune fille. « Il me semble, Djémîlè, dit Ibn Souraydj, que tu aurais dû commencer par nous. — Chacun, répliqua Djémîlè, est maître chez soi; il n'appartient pas à l'étranger de faire la loi dans la maison où il est admis. — C'est vrai, dit Ibn Souraydj; que Dieu prenne ma vie pour rançon de la tienne! Je vois que ton esprit est aussi éminent que ton talent musical. — Ne parle pas ainsi, Obayd, reprit Djémîlè, souviens-toi que le Prophète a dit : *Jetez de la poussière au visage des flatteurs.* » Ibn Souraydj garda le silence, et Djémîlè chanta, pour le faire répéter à la jeune fille, un air qu'elle avait composé sur les quatre premiers vers du poëme de Hâtim Tayy :

Reconnais-tu, en examinant ce lieu, les vestiges du campement de ta maîtresse, vestiges légers, semblables aux lignes d'écriture tracées sur un parchemin[1]?

Tous les assistants s'écrièrent : « C'est un chant digne de David. »

La leçon de la jeune fille terminée, Ibn Souraydj dit à Djémîlè : « Veux-tu maintenant me permettre de te soumettre un air que j'ai fait sur quatre autres vers du même poëme? — Volontiers, » répondit Djémîlè. Ibn Souraydj chanta. « Bravo! Obayd, lui dit Djémîlè. En faveur de la beauté de ton chant,

[1] اتعرف اثار الديار ترسما كخطك فى رق كتابا منمنما

On peut voir la notice que j'ai donnée sur le poëte Hâtim, de la tribu de Tay, dans mon *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 607-628.

je te pardonne la faute que tu as commise tout à l'heure envers moi. » Màbed et Mâlik demandèrent aussi la permission de chanter des airs, dont ils étaient les auteurs, sur des vers de ce même poëme de Hâtim. Djémîlè, après les avoir entendus, leur donna de grands éloges et dit : « Voilà une séance qui fera époque dans le souvenir des artistes ici présents[1]. »

Ibn Souraydj revint plus tard à Médine en compagnie de trois autres musiciens ses compatriotes, Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz et El-Gharidh. Tous les quatre reçurent l'hospitalité chez Djémîlè. Le lendemain de leur arrivée, ils allèrent le matin se promener à El-Akîk, lieu de plaisance voisin de la ville. Là ils rencontrèrent deux chanteurs de Médine, Màbed et Ibn Aïcha, qui les abordèrent et engagèrent conversation avec eux. On s'assit à l'ombre des dattiers, on se demanda réciproquement quels airs nouveaux on avait composés, et chacun chanta ses plus récentes productions. « Nous sommes ici, dit tout à coup Ibn Aïcha, six musiciens, dont quatre sont les premiers de la Mekke, et deux les premiers de Médine. Comparons nos talents et, pour cela, composons à l'instant chacun un air sur quelques vers choisis dans l'une ou l'autre des deux *Cacida* faites concurremment par Imroulcays et Alcama sur le même sujet, le même mètre et la même rime. Nous verrons si ce sera un enfant de Médine

[1] *Aghâni*, II, 158.

ou de la Mekke qui aura le mieux réussi. » La proposition fut acceptée gaiement, et l'on se mit sur-le-champ au travail. Chacun eut bientôt terminé son œuvre et put la chanter à ses confrères. Mais sentant qu'il ne leur était pas possible de se juger eux-mêmes avec une entière impartialité, ils convinrent de prendre Djémîlè pour arbitre, comme Imroulcays et Alcama avaient pris Oumm Djondab[1]. Ils se rendirent donc dans l'après-midi chez Djémîlè. Celle-ci les écouta successivement avec de grandes marques d'approbation. Elle loua le mérite de tous, mais, craignant de mortifier l'amour-propre des uns ou des autres, elle s'abstint de se prononcer entre eux. A défaut d'une décision, ils lui demandèrent un chant qu'elle exécuta aussitôt. Tous, d'une voix unanime, reconnurent et proclamèrent sa supériorité sur eux.

Puis on causa d'Oumm Djondab, d'Imroulcays et d'Alcama. Dans cet entretien, Djémîlè montra son esprit, son goût et ses connaissances littéraires. Le soir venu, elle fit apporter à ses hôtes un souper, dont plusieurs coupes d'un vin exquis furent le complément. Ensuite elle leur fit donner des luths, elle-même en prit un, et, après avoir préludé quelques instants, elle leur dit : « Jouez tous et accompagnez-moi. » Ils jouèrent tous ensemble à l'unisson avec elle[2], tandis qu'elle chantait ces vers d'Imroulcays :

[1] Voy. cette anecdote dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 314-316.

[2] ضربوا بضرب واحد.

Tu te rappelles ces jours qui ne reviendront plus, et ce souvenir porte l'émotion dans ton cœur passionné.

Tu te rappelles Hind et ses compagnes et ce temps où tu étais soumis aux douces lois de Hind.

Tu aimes le plaisir et les chanteuses, et pourtant tu as pris la résolution de t'éloigner d'elles.

Oui! et je me suis assis à la table du Kayçar au milieu de sa cour brillante. Il m'a honoré et j'ai voyagé sur ses chevaux de poste[1].

La voix de la cantatrice, ainsi accompagnée par six excellents artistes, produisit un effet délicieux. « Maintenant, dit Djémilè, chantons tous ce morceau à l'unisson[2]. » Ils le répétèrent en chœur, s'accompagnant en même temps de leurs luths. Ce fut un concert admirable. Djémilè, en choisissant ces vers d'Imroulcays, avait voulu faire une allusion qui n'échappa point à ses hôtes. Ibn Aïcha, s'associant à sa pensée, s'écria : « Puisse une semblable séance se renouveler souvent! Puissent nos confrères mekkois adopter Médine pour leur résidence habituelle! Nous partagerons avec eux tout ce que nous possédons. »

Mâbed disait dans la suite, en racontant les détails de cette réunion : « Jamais, chez aucun calife, ni

[1] أأذكرت نفسك ما لن يعودا   فهاج التذكر قلبا عميدا
تذكرت هندا واترابها   وايام كنت لها مستقيدا
ويعجبك اللهو والمسمعات   فاصبحت ازمعت منها صدودا
ونادمت قيصر فى ملكه   فأوجهنى وركبت البريدا

[2] بلحن واحد.

chez qui que ce soit, je n'ai passé des moments aussi agréables que ceux-là [1].

La plus belle époque de la carrière de Djémîlè fut sans doute celle d'un pèlerinage qu'elle fit à la Mecque. Ce pèlerinage fut pour elle une véritable ovation. Elle partit entourée de tous les principaux artistes ses compatriotes et de plusieurs poëtes de ses amis. On remarquait, parmi les chanteurs, Mâbed, Mâlik, Ibn Aïcha, Nâfé ibn Tonboura, Nâfé el-Khayr, Badîh el-Melîh [2]; parmi les chanteuses, Azzè-t el-Meylâ, El-Fariha, Habbâba, Sellamat el-Cass, Khoulayda, Rabîha, Sa'da; parmi les poëtes, Cothayyir-Azzè [3], Abdallah el-Ahwas, Ibn Abi-Atîk, Abou Mehdjan Nossayb [4]. Des personnages, même de haute naissance, admirateurs du talent de Djémîlè, avaient voulu être ses compagnons de voyage, et cinquante musiciennes esclaves, appartenant à de grandes dames de Médine, avaient été envoyées par leurs maîtresses pour grossir son cortége et lui faire honneur. La magnificence des haudedj (litières de femmes), la richesse et la variété des costumes rendaient cette troupe de pèlerins la plus brillante que l'on pût voir.

A quelque distance de la Mekke, Djémîlè et sa compagnie furent reçues par une réunion considérable de Mekkois, dans laquelle figuraient, avec

[1] *Aghâni*, II, 155, 156.
[2] C'était un affranchi d'Abdallah, fils de Djafar.
[3] Voy. la note C à la fin de l'article Djémîlè.
[4] Voy. la note D.

beaucoup de gens de la première noblesse, des musiciens tels qu'Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, El-Gharîdh, et des poëtes, tels que Omar ibn Abi-Rabîa, Hârith ibn Khâlid el-Makhzoumi[1], El-Ardji et autres.

Lorsque les cérémonies du pèlerinage furent terminées et que Djémîlè eut fait autour de la ca'ba ses dernières tournées, *tawâf el ifâdha*, les Mekkois la prièrent de leur donner une séance avant de les quitter. « Est-ce, demanda Djemîlè, une séance de musique ou de conversation que vous désirez? — De l'une et de l'autre, lui répondit-on. — Cela est impossible, dit-elle. Je ne mêlerai pas à l'acte sérieux de religion que je suis venue accomplir l'exercice d'un art frivole et profane. — Eh bien! s'écria Omar ibn Abi-Rabîa, que tous ceux qui veulent entendre Djémîlè se joignent à moi et la reconduisent jusqu'à Médine! » La plupart des assistants accueillirent cet avis avec enthousiasme et se mirent en route à la suite de la cantatrice.

La nouvelle du retour de Djémîlè causa une vive sensation de joie dans Médine. Un grand nombre d'habitants, de tout rang et de tout âge, sortirent à sa rencontre, et Djémîlè, au milieu de son immense cortége, fit dans la ville une entrée triomphale. Les Mekkois qui l'avaient accompagnée se logèrent chez leurs amis ou connaissances. Après avoir consacré dix jours à recevoir les visites de félicitations que

[1] Voy. la note E.

tout le monde s'empressait de lui faire, Djémîlè annonça une séance solennelle de musique à l'intention des hôtes mekkois. Cette séance, dont elle fit les principaux frais, fut des plus grandioses et dura trois jours. L'auditoire, composé d'une foule d'hommes de distinction qui remplissaient les appartements et même la cour de la maison, se séparait vers le soir et se réunissait le lendemain, à l'heure indiquée.

Pendant les deux premières journées, l'on entendit, alternativement avec Djémîlè, les chanteurs Ibn Mouçaddjih, Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, Mabèd, Mâlik, El-Gharîdh, Ibn Aïcha, les deux Nâfé, les trois Hodhali, Badîh el-Melîh, Raddja, Touways, Delâl, Berd el-Fouâd, Naumet ed-Dhoha [1], Hebat-Allah, et Fend [2]. Les uns chantèrent seuls, les autres deux ou trois ensemble à l'unisson.

Le troisième jour, Djémîlè fit tendre dans le fond de son salon un rideau, derrière lequel elle plaça des musiciennes au nombre de cinquante, chacune avec un luth. Elle-même, un luth à la main, chanta la première, en s'accompagnant de son instrument, tandis que les cinquante autres luths jouaient le

[1] Ce chanteur et les deux qui le précèdent étaient des *moukhanneth*, des débauchés de Médine. Ils sont mentionnés dans une anecdote du règne de Souleyman, fils d'Abd el-Mélik, citée par Meydâni, au prov. اخنث من دلال. Meydâni y fait figurer aussi Touways, qui était mort sous le règne précédent. Une version beaucoup plus vraisemblable de cette anecdote est rapportée dans l'*Aghâni*, I, 264 v°.

[2] Voir la note F à la fin de l'article Djémîlè.

même accompagnement. Cet orchestre soutint également les voix de plusieurs cantatrices qui se firent entendre ensuite, cachées par le rideau aux yeux de l'assemblée. C'étaient Azzè-t el-Meylâ, Habbâba, Sellamat el-Cass. Khoulayda, Rabîha, El-Fariha, Bulbulè, Lezzet el-Aych et Sa'da. Elles exécutèrent des morceaux de chant, les unes en solo, les autres en duo ou en trio, toujours à l'unisson.

Jamais on n'avait vu une pareille fête musicale [1].

Ce récit n'est peut-être pas exempt d'exagération. Cependant il est donné d'après le témoignage de Younis el-Câtib, musicien et écrivain de Médine, qui a dû être, au moins en partie, contemporain de Djémîlè, et qui fait autorité dans tout ce qui concerne les artistes de son siècle.

Aboulfaradj Isfahâni n'indique pas l'époque de la mort de Djémîlè. Mais il est facile de reconnaître qu'aucune des nombreuses anecdotes relatives à cette cantatrice, qui se trouvent citées dans l'*Aghâni*, ne peut se rapporter à un temps postérieur au règne de Walid Ier, fils et successeur d'Abd el-Mélik, règne qui se termina en 96 de l'hégire (714 de J. C.). De là résulte cette présomption que Djémîlè, si toutefois elle a vu le califat de Walid Ier, ce qui n'est pas certain, n'a pas du moins survécu à ce prince, et qu'ainsi elle appartient tout entière au Ier siècle de l'islamisme.

[1] *Aghâni*, II, 159-161 v°.

NOTE A.

Abou Mohammed-Abd-Allah ibn Mohammed el-Ansari, plus connu sous le sobriquet d'*El-Ahwas*, qu'on lui avait donné à cause du peu d'ouverture de ses yeux لحوص كان فى عينيه, était un poëte distingué qui florissait sous les califes omeyyades Abd el-Mélik et ses fils. Il se permit d'adresser des vers amoureux à plusieurs femmes des premières maisons de Médine. En punition de cette impertinence, le gouverneur Ibn Hazm le fit fustiger d'après les ordres du calife Walid I[er], fils d'Abd el-Mélik, d'autres disent de son frère et successeur Souleyman (vers 96 ou 97 de l'hégire, 714-715 de J. C.). En outre, El-Ahwas fut banni dans la petite île de Dahlak, située entre le Yaman et l'Abyssinie. Ses amis sollicitèrent vainement sa grâce du successeur de Souleyman, le calife Omar, fils d'Abd el-Aziz, en l'honneur duquel il avait composé des vers, lorsque ce prince était gouverneur de Médine. Après avoir langui quatre ou cinq années à Dahlak, El-Ahwas fut tiré de son exil (en 102 de l'hégire, 720 de J. C.) par le calife Yézid II, fils d'Abd el-Mélik, dont il reçut beaucoup de témoignages de bienveillance. (*Aghâni*, I, 248 v°, 258-260; IV, 214, 215.) L'auteur de l'*Aghâni* n'a pas indiqué l'époque de la mort d'El-Ahwas; mais il y a lieu de penser que ce poëte mourut dans le cours du règne de Hichâm, fils d'Abd el-Mélik (entre 104 et 125 de l'hégire, de J. C. 722-742).

On trouvera plus loin diverses anecdotes dans lesquelles il sera fait mention d'El-Ahwas, et quelques vers de lui seront cités (art. Mâbed, Habbâba).

Note B.

Abd-Allah ibn Omar ibn Amr ibn Othmân ibn Affan, communément appelé *El-Ardji*, fut un des poëtes les plus distingués parmi les Coraychites. Comme Omar ibn Abi Rabia, il s'exerça particulièrement dans le genre érotique. Il porta les armes et fit deux campagnes, l'une sous les ordres de Maslama, fils d'Abd el-Mélik, dans l'expédition que ce général commanda contre les Grecs, l'autre sous le règne d'Omar ibn Abd el-Aziz. El-Ardji nourrissait une vive inimitié contre un Coraychite de la famille de Makhzoum, nommé *Mohammed ibn Hichâm ibn Ismaïl.* Pour mortifier ce personnage, il adressait des vers amoureux à sa mère Djayda et à sa femme Hayra. Mohammed en avait conçu un violent ressentiment. Lorsque Hichâm, fils d'Abd el-Mélik, monta sur le trône, un des premiers actes de ce calife fut d'investir Mohammed, qui était son oncle maternel, des fonctions de gouverneur de la Mekke. Aussitôt Mohammed, saisissant un prétexte pour se venger, s'empara d'El-Ardji, le fit battre de verges, l'exposa en public اقامه للناس, et le jeta ensuite dans un cachot, où le malheureux poëte mourut (en l'an 113 de l'hégire, 731 de J. C.), après y être resté enfermé près de neuf ans. (*Aghâni*, I, 62 v°, 67; *Abulfedæ Ann.* II, 136.)

NOTE C.

Abou Sakhr Cothayyir, fils d'Abd er-Rahman, bon poëte, né sous les tentes de la tribu de Khozâa. On accole à son nom celui d'Azzè, femme de la tribu de Dhamra, qu'il aimait et pour laquelle il a composé un grand nombre de vers. On le désigne aussi sous l'appellation d'*Ibn abi Djoumà*, du nom de son aïeul maternel. Cothayyir était un chiite ardent et en outre attaché aux doctrines des *Keyçâni*, autrement des *Khachabi*, c'est-à-dire qu'il croyait au retour des morts dans ce monde et à la métempsycose, يقول بالرجعة والتناسخ. Malgré ses opinions bien connues, il était traité avec faveur par les califes issus de Merwân, à cause de l'estime qu'ils faisaient de son talent. A une petite taille, à une mine chétive, il joignait un orgueil extrême. Jamais il ne se retournait pour regarder qui que ce fût. Aussi, quand il passait quelque part, des gens qui connaissaient son caractère venaient souvent par derrière lui enlever son manteau de dessus les épaules. Il ne daignait pas tourner la tête et continuait fièrement son chemin, n'ayant plus que sa chemise de Bédouin pour vêtement. Il a principalement réussi dans la poésie érotique. Mais il a été surpassé en ce genre par son contemporain Djémil, amant de Bothayna, parce que la passion de Djémil pour Bothayna était vraie et profonde, tandis que l'amour de Cothayyir pour Azzè était plus affecté que sincère. Cothayyir mourut en l'an 105 de l'hég. (de J. C. 723), dans

la ville de Médine. (*Aghâni*, II, 198-206, 134 r° et v°; Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 605-608.)

NOTE D.

Abou Mehdjan Nossayb, fils de Rebâh, poëte nègre, d'abord esclave d'Arabes établis à Waddân entre la Mekke et Médine, puis affranchi par ses maîtres, se rendit en Égypte et parvint à se faire présenter à l'émir Abd el-Aziz, fils de Merwan, alors gouverneur de cette province. Il lui récita une pièce de vers qui frappa l'émir d'admiration. Dans ce moment entra le poëte Ayman el-Açadi, qui était attaché à la personne d'Abd el-Aziz. « Combien estimes-tu le nègre que voici? » lui demanda l'émir. Ayman examina Nossayb de la tête aux pieds, et dit : « C'est un gaillard bien taillé pour garder des chameaux; il vaut au moins 100 dinars d'or. — Il compose des vers. — Vraiment! en ce cas il ne vaut pas plus de 30 dinars. — Pourquoi le rabaisser ainsi, après l'avoir porté si haut? — C'est qu'évidemment c'est un sot. Quelle manie le pousse à faire des vers? Est-ce qu'un homme comme lui peut avoir le génie poétique? » Abd el-Aziz ordonna à Nossayb de réciter quelques-unes de ses productions, et dit ensuite à Ayman : « Eh bien! qu'en penses-tu? — — Ce sont là des vers de nègre. Mais cet homme est le meilleur des poëtes de sa couleur. — Par Dieu! il est meilleur que toi aussi. — Que moi! — Que toi-même. » Ayman, vivement piqué, pria l'émir de lui donner son congé et de l'expédier en Irâk vers

l'émir Bichr, fils de Merwân, ce qui lui fut accordé sur-le-champ. Nossayb reçut d'Abd el-Aziz des dons considérables. Il jouit aussi de beaucoup de considération auprès du calife Abd el-Mélik et de ses fils et successeurs jusqu'à Hichâm, sous le règne duquel on croit qu'il mourut. Un jour qu'il avait récité à Yézîd II, prédécesseur de Hichâm, une cacida en son honneur, ce prince lui dit : « Demande-moi ce que tu voudras. — La main du calife, répondit Nossayb, est plus généreuse pour donner que ma langue n'est hardie à demander. » Yézîd lui fit remplir la bouche de perles fines. (*Aghâni*, I, 53-60 v°.)

Note E.

Hârith, fils de Khâlid, poëte érotique, appartenant à l'une des plus grandes familles d'entre les Coraychites, était amoureux de la célèbre beauté Aïcha, fille de Talha, et la chantait dans ses vers. Une année où il était gouverneur de la Mekke et chargé de présider aux cérémonies du pèlerinage, Aïcha, qui se trouvait au nombre des personnes venues pour visiter les lieux saints, se présenta un instant avant midi pour accomplir les tournées *tawâf* autour du temple. Elle fit dire à Hârith : « Retarde la prière de midi jusqu'à ce que j'aie fini mes tournées. » Hârith ordonna aux *moueddhins* d'attendre, pour annoncer la prière, que le *tawâf* d'Aïcha fût terminé. Alors seulement il leur permit de chanter l'appel *edhân*, et lui-même il fit la prière devant l'assemblée des pèlerins. Cette condescen-

dance pour le désir d'une femme causa un grand scandale. Le calife Abd el-Mélik, en ayant été informé, écrivit à Hârith une lettre de reproches et le destitua de ses fonctions. « Que m'importe, dit Hârith, que le calife soit mécontent, pourvu qu'Aïcha soit satisfaite! » (*Aghâni*, I, 200 v°-206.)

Note F.

Fend, affranchi d'Aïcha, fille de Sàd ibn-Abi-Wakkâs, chanteur et compositeur agréable, mais homme de mœurs corrompues. Sa lenteur à faire les commissions a passé en proverbe. Un jour, sa patronne Aïcha lui dit d'aller chercher du feu. Il sortit, et, rencontrant une caravane qui partait pour l'Égypte, il se joignit aux voyageurs et se rendit en Égypte avec eux. Une année après, il revint à Médine, prit du feu et se présenta à la maison d'Aïcha. Il y entra en courant, fit un faux pas et tomba devant sa patronne. « Maudite précipitation, » dit-il en se relevant. (*Aghâni*, IV, 23. Meydâni, prov. ابطا من فند et تعست العجلة.)

ابو يحيى عبيد ابن سريج Ibn Souraydj
et الغريض El-Gharîdh.

Ibn Souraydj (Abou Yahya-Obayd), affranchi d'une famille sur le nom de laquelle on n'est pas d'accord, est un des chanteurs du premier siècle de l'islamisme qui ont eu le plus de réputation. Il avait

la peau brune, peu de barbe, le teint couperosé, les yeux louches. Il se coiffait habituellement d'un chapeau rond et se couvrait le visage d'un léger voile, lorsqu'il chantait, afin que l'attention des auditeurs ne fût pas distraite par la vue de sa figure disgracieuse, et se fixât uniquement sur sa voix qui était d'une grande beauté [1].

Né à la Mekke à la fin du califat d'Omar, fils de Khattâb [2], il eut pour maître de chant Ibn-Mouçaddjih [3]. Il alla ensuite à Médine, où il fréquenta la maison d'Azzè-t el-Meylâ et apprit plusieurs des airs de cette cantatrice [4]. De retour à la Mekke, il y demeura longtemps obscur; il exerçait la profession de *nâyeh* ou chanteur de vers élégiaques dans les funérailles [5]. Il végéta ainsi jusqu'à l'âge de quarante ans.

Dans les premiers jours de l'année 64 de l'hégire (septembre 683 de J. C.), on reçut à la Mekke la nouvelle du combat de Harra et du massacre des habitants de Médine par les troupes de Moslem. Un grand nombre de Coraychites, parents de ceux de la Mekke, avaient péri dans cette fatale journée. La désolation se répandit dans toute la ville. En cette circonstance, Ibn-Souraydj, se plaçant sur la montagne d'Abou-Coubays qui domine la Mekke, fit entendre un chant funèbre dont le début était :

[1] *Aghâni*, I, 40 v°, 47.
[2] *Ibid.* I, 40 v°, 41.
[3] *Ibid.* I, 40 v°, 194 v°.
[4] *Ibid.* IV, 1.
[5] *Ibid.* I, 41.

Ô mes yeux, versez des torrents de larmes; pleurez sur le trépas de tant de nobles Coraychites[1].

On lui sut gré de cet acte spontané et l'on admira son chant. De ce moment la faveur du public lui fut acquise. Bientôt après, Soucayna, fille de Hoçayn, lui envoya à mettre en musique une élégie qui commençait ainsi :

Terre! reçois ces morts avec respect; c'étaient mes protecteurs et mes maîtres vénérés[2].

Il composa pour ce morceau un air qui fut encore plus admiré que le précédent. Dès lors, il fut généralement reconnu à la Mekke, à Médine et dans tout le Hidjâz pour le premier des *nayeh*[3].

L'année suivante (65 hég. 684 de J. C.), des ouvriers persans, appelés à la Mekke par Abd-Allah fils de Zobayr, travaillaient à reconstruire la Câba. Plusieurs d'entre eux chantaient des chansons persanes en s'accompagnant sur le luth. Leur musique plut beaucoup aux Mekkois. Ibn-Souraydj, qui jusque-là avait chanté en marquant seulement le rhythme avec une baguette[4], reconnut combien le luth soutenait et faisait valoir la voix. Il s'exerça à

[1] ياعين جودى بالدموع السفاح   وابكى على قتلى قريش البطاح
Sur l'expression *Coraych el bitah*, voy. *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 253.

[2] يا ارض ويحك أكرمى امواتى   فلقد ظفرت بسادتى وحُماتى

[3] *Aghâni*, I, 41.

[4] كان يغنّى مرتجلا ويوقع بقضيب

en jouer, devint habile et fut, dit-on, à la Mekke, le premier qui chanta les vers arabes en s'accompagnant de cet instrument[1].

Il avait auprès de lui, comme serviteur et comme élève, un affranchi nommé Abd el-Mélik, mais plus communément appelé *El-Gharîdh*, surnom qu'on lui avait donné à cause de la fraîcheur de son teint.

Ce jeune homme était sous le patronage de quatre sœurs de la famille des Abalât[2], dont l'une, Thoureyya, a été célébrée par le poëte Omar, fils d'Abou Rabiâ. C'était Thoureyya qui avait placé El-Gharîdh chez Ibn-Souraydj, pour que celui-ci lui enseignât le chant funèbre[3].

El-Gharîdh profita si bien des leçons qu'il recevait qu'Ibn-Souraydj pressentit en lui un rival et prit un prétexte pour le renvoyer. Précaution inutile; l'élève ne tarda pas à égaler le maître et fut même plus recherché, parce que sa figure agréait davantage et que sa voix douce et touchante paraissait particulièrement propre au chant des poésies élégiaques. Pour éviter une concurrence qui blessait son amour-propre, Ibn-Souraydj abandonna ce

[1] كان اوّل من ضرب بالعود على الغنا العربى بمكة (*Aghâni*, I, 40 v°.)

[2] Omeyya el-Asghar, Abd Omeyya et Naufel, tous trois enfants d'Abd Chems, fils d'Abd Ménâf et d'une certaine Abla, étaient appelés, du nom de leur mère, *El-Abalât*, et cette dénomination s'étendait à leurs descendants. (*Aghâni*, I, fol. 35; Ibn Cotayba de Eichhorn, p. 85.)

[3] *Aghâni*, I, 130 v°.

genre et s'adonna exclusivement au chant des autres poésies. Pendant le reste de sa vie, il ne chanta plus d'élégie funèbre que deux fois, l'une à l'occasion de la mort de Habbâba, favorite du calife Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik, à laquelle il avait donné des leçons; l'autre à la mort de ce même calife, qui suivit de près sa favorite au tombeau[1].

Après avoir renoncé à la profession de *nayeh*, Ibn Souraydj s'attacha principalement à composer des airs d'un style grave et noble, dans les différentes espèces de rhythmes du genre *thâkîl* ou lent. Mais bientôt El-Gharîdh le suivit encore sur ce terrain et engagea avec lui une lutte qui excita, durant plusieurs années, l'attention curieuse du public mekkois. Ibn Souraydj mettait-il en musique un morceau de poésie, El-Gharîdh faisait aussitôt un autre air sur les mêmes paroles et le chantait avec non moins de succès[2]. Les deux artistes se rendaient une fois par semaine dans une maison des faubourgs de la Mekke, où un grand nombre d'amateurs se réunissaient pour les entendre. Placés au milieu du cercle, chacun sur un siége élevé, ils chantaient alternativement et faisaient assaut de talent. L'auditoire les applaudissait tous deux, et il n'y avait ni vainqueur ni vaincu[3].

Sur ces entrefaites, Soucayna, fille de Hoçayn, vint à la Mekke en pèlerinage. Lorsqu'elle eut ac-

[1] *Aghâni*, I, 41, 130 v°.
[2] *Ibid.* I, 41, 130 v°.
[3] *Ibid.* I, 44 v°.

compli ses dévotions et qu'elle fut sur le point de retourner à Médine, Ibn Souraydj et El-Gharîdh se présentèrent ensemble chez elle. « Madame, lui dit Ibn Souraydj, j'avais mis tous mes soins à composer, pour quelques vers d'El-Ardji, un air que je vous destinais. Ce mauvais sujet d'El-Gharîdh m'a fait la malice d'adapter à ces mêmes vers un air de sa façon. Nous vous demandons de vouloir bien nous écouter et nous juger. Déclarez lequel de nous doit se reconnaître inférieur à son rival. Votre décision sera acceptée comme un arrêt sans appel. — Chantez, dit Soucayna, je vous écoute. » Ils chantèrent tour à tour, chacun sur l'air dont il était l'auteur, ces vers du poëte mekkois Abdallah el-Ardji :

Arrêtez-vous quelque temps ici, belle voyageuse. Si vous ne cédez à ma prière, vous commettrez une cruauté.

Pourquoi faut-il que le sort m'ait rendu épris d'une femme du Yaman, d'entre les Benou 'l-Hârith issus de Madhedj ?

Nous passons l'année entière sans nous rencontrer ailleurs que sur la route des lieux saints,

Lorsqu'elle fait le pèlerinage; et quand elle ne le fait pas, la vallée de Mina, malgré la foule qui s'y rassemble, n'est qu'un désert à mes yeux [1].

L'air d'Ibn Souraydj était du rhythme *thâkîl second*, celui d'El-Gharîdh, du rhythme *thakîl premier*.

عوجي علينا ربّة الهودج   انك ان لا تفعلي تحرّجي [1]
انّي اتيحت لي يمانيّة   احدى بني الحارث من مذحج
نلبث حولا كاملا كلّه   لا نلتقي الا على منهج
في الحج ان حجت وماذا منى   واهلـه ان هي لم تحجج

Après avoir entendu les deux chanteurs, Soucayna leur dit : « Il m'est impossible de faire une distinction de mérite entre vous. Je compare vos airs à deux colliers, l'un de perles, l'autre de rubis, que l'on admire sans pouvoir décider quel est le plus beau [1] ».

La lutte se prolongeait. Piqué de voir qu'il n'avait aucun avantage sur El-Gharîdh, dans le genre *thakîl*, Ibn Souraydj changea de manière. Il se mit à composer des *hazadj*, airs tendres et faciles, et surtout des *ramal*, mélodies vives et agitées. Il obtint, particulièrement dans ce dernier genre, une supériorité marquée sur tous les artistes de son temps.

El-Gharîdh, ne pouvant marcher son égal dans cette nouvelle voie, lui dit un jour : « Tu corromps et rabaisses l'art; tu ne fais plus que des bagatelles; tu as perdu le sentiment du genre sérieux et magistral. — Non, je ne l'ai pas perdu, reprit Ibn Souraydj, et pour te le prouver, je veux composer un chant si grandiose que jamais personne n'en fera de pareil [2]. »

En effet, il composa, dans le rhythme *thakîl second*, un air magnifique, sur ces paroles du poëte Omar, fils d'Abou-Rabiâ :

Mon coursier bai gémit de la course effrénée que j'exige de lui; s'il pouvait parler, il exprimerait sa plainte.

Et moi je lui dis : Pourvu que, rapide comme l'éclair, tu

[1] *Aghâni*, I, 130 v°.
[2] *Ibid.* I, 44 v°, 130 v°.

me transportes au lieu où je verrai ma maîtresse, qu'importe que tu souffres ou que tu t'épuises[1] !

Ce chant, que l'on a mis au rang des chefs-d'œuvre de la musique arabe, assura enfin à Ibn Souraydj une victoire complète sur son émule.

Tandis qu'il jouissait de son triomphe, il fut pris d'un violent rhumatisme. Les douleurs qu'il éprouvait ne lui laissant aucun repos, il crut reconnaître la main de Dieu, qui le punissait de consacrer sa vie à un art profane. Il fit serment de ne plus chanter, se livra à la dévotion la plus austère, fréquenta assidûment la mosquée et répandit d'abondantes aumônes. Ses souffrances ne tardèrent pas à se calmer. Pour faire disparaître les dernières traces de la maladie, il résolut d'aller visiter le tombeau du Prophète, et se rendit à Médine. Un pieux musulman, vivant éloigné du monde, l'accueillit dans sa maison et le traita comme un frère. Ibn Souraydj passa chez cet ami une année entière, uniquement occupé de pratiques religieuses, de la lecture et de l'étude du Coran. En vain les musiciens de Médine s'étaient présentés plusieurs fois pour le saluer et pour l'entretenir, jamais il n'avait voulu les recevoir ni leur parler. Se trouvant enfin parfaitement rétabli, il songea à reprendre le chemin de la Mekke.

Soucayna, fille de Hoçayn, eut connaissance de

[1] تشكّى الكميتُ الجَرْىَ لما جهدته وبيّن لو يسطيعُ ان يتكلّما
فقلت له إن ألق للعين قرّة فهان علىّ أن تكلّ وتسأما

(*Aghâni*, I, 44 v°, 12 v°.)

ce départ. Elle dit à un affranchi depuis longtemps attaché à sa famille et nommé Achâb. « Voilà Ibn Souraydj qui va partir. Il y a un an qu'il est ici, et je n'ai pas eu le plaisir de l'entendre chanter. J'en meurs d'envie : trouve un moyen de me satisfaire. — Mais je n'en vois aucun, repartit Achâb; c'est maintenant un homme absorbé dans la dévotion; toutes les instances seront inutiles auprès de lui. » Il ajouta avec une familiarité impertinente : « *Lèche le vase, ta salive sucrée te tiendra lieu du miel qu'il contient*[1]. » Soucayna fut tellement irritée de cette réponse qu'elle ordonna à ses femmes d'accabler de coups l'insolent serviteur. Elles tombent à l'instant sur Achâb, lui déchirent la figure et le col avec leurs ongles, le renversent, lui piétinent le ventre, la poitrine et la tête; puis, le saisissant par les pieds, elles le traînent la face contre terre et le jettent dans la rue.

Il était nuit. Achâb, après avoir repris ses esprits, se relève, et sa première pensée est de chercher à rentrer en grâce auprès de sa maîtresse. « Faisons, se dit-il à lui-même, une tentative pour contenter son caprice. » Il se rend à la maison où logeait Ibn Souraydj avec son ami, et frappe à la porte. « Qui est là? demande-t-on. — Achâb, de la part de Soucayna, fille de Hoçayn. » Au nom de la petite-fille du Prophète, la porte s'ouvre, Achâb s'élance, traverse un vestibule, pénètre dans une chambre et se

[1] الحس تورك تشبعك حلاوة فيك.

trouve en face des deux paisibles habitants de cette demeure. Il était dans un état affreux. Ses vêtements déchirés, souillés de sang et de poussière, son visage pâle, sillonné de profondes égratignures, son nez saignant, ses yeux hagards, le rendaient effrayant à voir. « Qui es-tu, que veux-tu? » lui dit Ibn Souraydj. Achâb se fit connaître et raconta son aventure. « Remercie Dieu d'avoir la vie sauve, lui dit Ibn Souraydj, et ne retourne pas chez cette dame. — Je ne puis me passer d'elle; c'est ma maîtresse, je ne subsiste que de ses libéralités. Mais ne pourrais-tu venir avec moi pour la satisfaire et obtenir mon pardon? — Impossible, j'ai irrévocablement renoncé au chant. — Ah! tu me réduis au désespoir. Que deviendrai-je dans Médine? Qui voudra m'accueillir, quand Soucayna est irritée contre moi? Il ne me reste plus qu'à mourir de misère. Je t'en conjure au nom de Dieu, ne repousse pas ma demande; commets un petit péché pour me tirer de peine. »

Voyant Ibn Souradj inflexible à la prière, Achâb prend le parti de recourir à l'intimidation. Il pousse un cri si perçant que tout le quartier en est réveillé et mis en émoi. « Qu'est-ce que cela signifie? dit Ibn Souraydj. — Cela signifie que si tu ne viens pas avec moi, je vais pousser un second cri qui attirera tous les voisins sur leurs portes. Je sortirai, je leur montrerai mes blessures saignantes. Je leur dirai que c'est toi et ton ami qui m'avez mis en cet état parce que je vous ai surpris cherchant à com-

mettre un attentat à la pudeur d'une femme que j'ai arrachée de vos mains et qui a pris la fuite. Je dirai que vous êtes des hypocrites, qui ne vous couvrez du masque de la dévotion que pour vous livrer plus aisément aux orgies et à la débauche. — Va-t'en, que Dieu te confonde! — Ne te flatte pas que cette menace soit vaine; je l'exécuterai, j'en jure par le Dieu unique. Si je ne l'exécute pas, que ma femme soit répudiée trois fois, que la Càba soit changée en un pyrée, que le tombeau du Prophète devienne le tombeau d'Abou Righâl[1]. »

Cet horrible serment indiquait une ferme résolution. Ibn Souraydj, ébranlé, consulte son ami du regard. Il le voit consterné. Pour mettre un terme à une scène aussi fâcheuse, il consent à sortir avec Achàb et l'accompagne quelques moments. Mais, au détour d'une rue, il tourne le dos et veut fuir. Achàb le retient par son manteau et lui dit : « Si tu ne marches devant moi, j'ameute par mes cris tous les habitants de la rue. Je t'ai remis de la part de ma maîtresse un bracelet d'or pour que tu viennes en secret chanter chez elle. Maintenant tu refuses de remplir ton engagement, tu nies avoir reçu le bracelet, et afin de te débarrasser de moi, tu m'assommes, tu m'assassines. Voilà ce que je déclarerai. Le sang dont je suis couvert déposera contre toi. Avance, ou tu es perdu. »

Ibn Souraydj, troublé par cette nouvelle menace,

[1] Personnage dont la mémoire était en exécration chez les Arabes. (Voy. *Essai sur l'histoire des Arabes*, I, 272, 273.)

baisse la tête, soupire et marche devant son persécuteur.

Soucayna, qui savait ce dont Achâb était capable, veillait avec ses femmes et attendait Ibn Souraydj. On vint annoncer qu'il était arrivé. Elle ordonna de l'introduire aussitôt près d'elle, et l'accueillit avec de grands témoignages de joie. « Obayd, lui dit-elle, pourquoi donc nous avoir tenu rigueur si longtemps? » Ibn Souraydj s'excusa sur le serment qu'il avait fait pendant sa maladie et sur l'austérité de la vie de pénitence qu'il avait embrassée. Dans le cours de la conversation, il raconta le moyen dont Achâb s'était servi pour l'arracher de sa retraite. Soucayna rit beaucoup de ce récit. « J'oublie ma colère contre Achâb, dit-elle, qu'on lui donne un habillement neuf et dix pièces d'or (140 fr.). » Une heure se passa en causeries. Puis Ibn Souraydj se leva pour prendre congé. « Où veux-tu aller? lui dit Soucayna. — A la maison de mon ami. — Non pas, reprit-elle. Il faut que je t'entende chanter. Tu m'as négligée, tu me dois un dédommagement, et je te garderai ici trois jours. Pas un mot d'observation; ce serait inutile. Écoute bien le serment que je vais faire, pour le cas où tu refuserais obstinément de chanter. Que je ne sois plus la petite-fille du Prophète[1], si je ne te retiens captif pendant un mois, et que je ne sois plus la petite-fille du Prophète si chaque jour de ce mois

[1] برئت من جدّى.

je ne te fais appliquer dix coups de fouet. Enfin, que je ne sois plus la petite-fille du Prophète si j'agrée en ta faveur l'intercession de qui que ce soit. — Ô regrets! s'écria Ibn Souraydj. Je vais donc perdre le fruit de ma pénitence! » Et il chanta ces vers :

J'invoque l'être suprême, source de tout bien, et j'implore son secours contre la cruelle qui me tue.

Ma sœur! tant de peines qui m'accablent sans relâche ont abattu mon courage et courbé mon front [1].

« Patience! Obayd, lui dit Soucayna, tu auras des consolations. » En parlant ainsi, elle détacha de son bras un superbe bracelet d'or, du poids de 40 mithcâls, et le lui jeta gracieusement. « Je te conjure, lui dit-elle, de le mettre à ton poignet. »

Ibn Souraydj obéit. « Maintenant, poursuivit-elle, la nuit est fort avancée, Achâb va te conduire à sa chambre. Allez tous deux prendre le repos dont vous avez besoin après les émotions de cette soirée. »

Le lendemain, Soucayna fit appeler Achâb et lui dit : « Va trouver Azzè-t el-Meylâ et dis-lui : Ma maîtresse te salue et t'annonce qu'Obayd est chez elle pour quelques jours. Elle te prie de venir lui faire une visite. » Achâb partit et revint bientôt amenant Azzè. On servit à dîner. Soucayna s'assit à une table avec Azzè et celle de ses femmes qu'elle aimait le plus. Ibn Souraydj, Achâb et les autres affranchis mangèrent à une autre table placée à peu

استعين الذى بكفيه نفعى   ورجاى على التى قتلتنى [1]
قلت اى اخت شقتى ما الاقى   من خطوب تتابعت قد حنتنى

de distance de la première. Après le repas, Azzè et Ibn Souraydj chantèrent alternativement, et la journée se passa dans les plaisirs de la musique entremêlés de conversations et de récits. Les deux jours suivants furent employés de la même manière. Enfin, au matin du quatrième jour, Soucayna remercia Azzè de sa visite et rendit la liberté à Ibn Souraydj, après avoir donné à l'un et à l'autre de nombreuses marques de sa générosité.

Ibn Souraydj n'osa se représenter chez son pieux ami. Il retourna tout droit à la Mekke et y reprit sa vie d'artiste [1].

Cette année même, à l'époque du pèlerinage, il voulut essayer l'effet de sa voix sur un grand nombre d'hommes rassemblés. Placé dans le jardin d'Ibn Amir, au moment où le cortége des pèlerins, revenant de Mina, commençait à défiler devant lui, il se mit à chanter. A l'instant la tête de la colonne s'arrêta; la queue continuant d'avancer, il y eut une presse et un encombrement tels qu'on montait les uns sur les autres et que plusieurs personnes faillirent étouffer. Enfin un vieillard, perçant la foule, s'approcha d'Ibn-Souraydj et lui dit : « Tu retiens le cortége, et cependant il est tard; crains Dieu et laisse continuer la marche. » Ibn Souraydj se tut, et aussitôt la colonne se remit en mouvement [2]. Ce trait fut renouvelé dans la suite par plusieurs chan-

[1] *Aghâni*, III, 471-472 v°.
[2] *Ibid.* I, 52.

teurs, jaloux de faire la même épreuve qu'Ibn Souraydj.

Parmi les pèlerins se trouvait le prince Souleymân, fils du calife Abd el-Mélik. Pendant le séjour qu'il fit à la Mekke, après son pèlerinage, il proposa un prix de chant, consistant en une *bedra* ou somme de 10,000 dirhams (7,000 fr.)[1]. Les artistes les plus renommés de la Mekke prirent part à ce concours. Souleymân, qui en était le président et le juge, décerna la *bedra* à Ibn Souraydj et distribua une pareille somme entre les autres chanteurs qui avaient disputé le prix[2].

Lorsque Walîd, fils d'Abd el-Mélik, fut parvenu au trône, il écrivit au gouverneur de la Mekke d'envoyer Ibn Souraydj à Damas et de lui fournir ce qui était nécessaire pour qu'il pût faire le voyage avec toutes les commodités désirables. Ibn Souraydj, arrivé à Damas, fut logé, par ordre du calife, dans un pavillon attenant au palais. Quelques jours après, Walîd le manda en sa présence, lui fit un accueil gracieux et l'invita à s'asseoir. Il se plaça à l'extrémité du sofa. Cette modestie plut à Walîd, qui le fit approcher et l'obligea à s'asseoir auprès de lui. « J'ai entendu, lui dit-il, faire tant d'éloges de ton talent et de ton esprit, que j'ai désiré te connaître personnellement. — Commandeur des croyants, répondit Ibn Souraydj, *mieux vaut entendre parler*

[1] سبّق بين المغنين ببدرة

[2] *Aghâni*, I, 52.

du moaïdi que de voir sa personne[1]. — Ce proverbe, reprit Walîd avec bonté, ne t'est pas applicable. Mais, allons! qu'as-tu à me chanter?»

Ibn Souraydj chanta successivement deux pièces de vers à la louange du calife, composées l'une par El-Ahwas[2], poëte de Médine, l'autre par Adi[3], poëte de la tribu d'Amila. Walîd, également charmé du choix de ces morceaux et de la manière dont ils avaient été chantés, adressa les compliments les plus flatteurs à l'artiste, le fit revêtir de plusieurs *khilà*, ou habits d'honneur, et lui donna des sacs d'argent et des bourses pleines d'or. Les remerciements d'Ibn Souraydj, les vœux qu'il forma pour la prospérité du calife, furent si bien tournés, que Walîd ne put s'empêcher de lui dire : «Je ne sais en vérité ce que je dois admirer le plus de ton chant ou de l'élégance de ton langage.»

Voulant aussi témoigner son estime aux deux poëtes El-Ahwas et Adi, Walîd expédia des ordres pour qu'on les fît venir à sa cour; ils arrivèrent quelque temps après. Le calife leur assigna pour logement le pavillon même où il avait placé Ibn Souraydj. En y entrant, ils furent surpris et désappointés d'y trouver le chanteur, dont ils ignoraient la présence à Damas. «Il est bien désagréable pour

[1] Voy. Meydâni, prov. لأنْ تسمع بالمعيدى خير من ان تراه, et Ibn Khallican, édit. de Slane, p. ١٨٨.

[2] J'ai déjà fait connaître El-Ahwas. (Voy. plus haut, à la fin de l'article de Djémilè.)

[3] Voy. la note A à la fin de l'article d'Ibn Souraydj.

nous, lui dirent-ils, de te rencontrer ici. Tu vas nous faire concurrence. Ta vue nous pétrifie et nous empêchera de paraître avec avantage. — Vous êtes des ingrats, répliqua Ibn Souraydj. Mon chant, qui a fait valoir vos vers, a été cause que le calife vous a appelés. — Comment! s'écria Adi, tu prétends nous imposer de la reconnaissance! Ce sont nos vers qui ont fait valoir ton chant. Je jure que jamais un même toit ne nous couvrira, excepté devant le calife. » A ces mots, il sortit, suivi d'El-Ahwas, et ils allèrent se loger ailleurs.

Cette scène avait eu pour témoin un domestique du palais, qui la rapporta au calife. Walîd en fut très-mécontent et se proposa de mortifier les deux poëtes. Il devait leur accorder audience le lendemain; il donna des instructions à Ibn Souraydj pour l'exécution d'un plan qu'il avait imaginé.

Le lendemain, El-Ahwas et Adi sont introduits dans son salon; ils sont enchantés de ne pas apercevoir Ibn Souraydj parmi les assistants. Walîd les reçoit d'un air bienveillant et les invite à lui réciter quelques morceaux de leurs poésies; ils déclament des pièces de vers préparées pour la circonstance, et dans lesquelles ils exaltent à l'envi les mérites et la gloire du calife. Puis une voix harmonieuse et sonore se fait entendre dans une chambre séparée du salon par une simple portière de soie. On se tait et l'on écoute. Quand le chant a cessé, Adi prend la parole : « Le Commandeur des croyants, dit-il, me permet-il d'oser lui adresser une observation?

— Parle sans crainte, dit Walid. — Eh bien! reprend Adi, comment se fait-il que le Commandeur des croyants, possédant parmi les gens de sa maison un chanteur aussi habile, envoie à la Mekke chercher Ibn Souraydj, dont le passage à travers les contrées musulmanes, depuis le Tihâma jusqu'à Damas, avec une pompeuse escorte, fait dire aux populations étonnées : « Quel est ce personnage? » On répond : « C'est Ibn Souraydj, un affranchi que le calife a demandé pour voir comment il chante. » A quoi bon, en un mot, attirer de si loin un chanteur fort ordinaire, quand on a chez soi un artiste excellent? — Tu ne connais donc pas cette voix? dit Walîd. — C'est la première fois de ma vie que je l'entends, répond Adi, et jamais sans doute je n'en entendrai une pareille. Si je ne craignais de proférer devant le Commandeur des croyants une sorte de blasphème, je dirais que c'est la voix d'un être céleste. — Que le chanteur se montre, » dit Walîd.

La portière est écartée, le chanteur paraît. C'est Ibn Souraydj. A son aspect, les deux poëtes, décontenancés et confus, s'empressent de prendre congé et de sortir[1].

Après un séjour assez prolongé à la cour de Walîd, Ibn Souraydj revint à la Mekke. Il y trouva un nouveau gouverneur, Nafi ibn Alkama, qui avait signalé son entrée en fonctions par la publication

[1] *Aghâni*, I, 48 r°, 49 v°.

d'une ordonnance sévère contre le vin et la musique. Cette tentative de réforme eut peu de succès. Les jeunes gens allaient avec des chanteurs faire des parties de plaisir au dehors de la Mekke et échappaient le plus souvent à la surveillance des agents de l'autorité. Ibn Souraydj se permettait aussi de fréquentes infractions à la défense. L'émir en était instruit et fermait les yeux [1], en considération du caractère d'ailleurs estimable de cet artiste et de la faveur dont le calife l'honorait. Mais il punissait avec rigueur les autres musiciens qui se laissaient surprendre en contravention; il était surtout animé contre El-Gharîdh, dont l'immoralité était notoire, et il le faisait rechercher activement. El-Gharîdh se tint si bien caché qu'on ne put le découvrir. Enfin, ennuyé de sa reclusion et d'une existence toujours menacée, il s'évada sous un déguisement et se réfugia dans le Yaman. Il y vécut plusieurs années, triste et morose, regrettant sa ville natale, où cependant il ne voulut plus retourner, alors même qu'il put le faire sans péril, par suite du changement de gouverneur. Il mourut dans sa retraite vers l'an 98 de l'hégire (716-717 de J. C.), sous le califat de Souleymân, fils d'Abd el-Mélik [2].

Ibn Souraydj, dans sa vieillesse, fut attaqué de l'éléphantiasis; il avait une fille nubile, mais non encore mariée, qui lui prodiguait de tendres soins.

[1] *Aghâni*, III, 86.
[2] *Ibid.* I, 138.

Au moment où il sentit sa fin approcher, voyant sa fille qui pleurait près de lui, il versa aussi des larmes et s'écria : « Que n'ai-je une fortune à te laisser! C'est pour toi seule que je regrette la vie. Que vas-tu devenir après moi? — Ne crains rien, mon père, répondit-elle. Ma mémoire fidèle a retenu tous les airs que tu as composés; ce sera pour moi un patrimoine. — Voyons si tu dis vrai, reprit Ibn Souraydj. Chante-moi tout ce que tu sais. » Elle lui chanta la plupart de ses airs; il écoutait attentivement. « C'est bien, dit-il, me voici soulagé d'un grand poids. » Puis il envoya chercher Saïd, fils de Maçoùd el-Hodhali, jeune ouvrier sculpteur qui était en même temps un chanteur agréable; il lui donna sa fille en mariage[1] et mourut bientôt après, dans la quatre-vingt-cinquième année de son âge, sous le règne de Hicham, fils d'Abd el-Mélik[2], vers l'an 108 de l'hégire (726 de J. C.).

Saïd el-Hodhali apprit de sa femme tous les chants d'Ibn Souraydj et se forma ainsi un riche répertoire. Dans la suite, il s'attribua à lui-même plusieurs des compositions de son beau-père[3].

NOTE A.

عدى بن الرقاع, Adi, fils (c'est-à-dire descendant) du poëte El-Rakkâ el-Amili, florissait sous les Omeyyades. On raconte de lui un trait honorable.

[1] *Aghâni*, I, 52, 302 v°.
[2] *Ibid.* I, 40 v°, 41, 52 v°.
[3] *Ibid.* I, 52, 302 v°.

Il avait reçu des bienfaits d'Obayda, fils d'Abd er-Rahmân, gouverneur de Palestine. Cet Émir, s'étant attiré le courroux de Walîd Ier, fut destitué, transporté à Damas, frappé de verges et exposé sur la place publique. Walîd avait ordonné à ses gardes de saisir et de lui amener toute personne qui témoignerait de la pitié à Obayda, pendant son exposition. Adi se présenta au milieu de la place et récita à haute voix des vers à la louange d'Obayda. Arrêté par les gardes et conduit au calife, il lui dit : « Obayda m'a fait du bien ; c'était aujourd'hui ou jamais le moment de lui montrer ma reconnaissance. » Walîd le relâcha avec des marques d'estime. (*Aghâni*, II, 272, 274 v°.)

ابو عباد معبد بن وهب MÂBED.

Abou Abbâd Mâbed, fils de Wahb, célèbre chanteur né à Médine, était, suivant l'opinion la plus commune, affranchi d'Abd er-Rahmân ibn Catan, personnage de la famille de Wâbiça, branche des Benou Makhzoum.

Le père de Mâbed était noir; lui-même était mulâtre, grand de taille et louche[1]. Sa voix était magnifique; il possédait à fond l'art musical. Il fut le prince des chanteurs de Médine; un poëte a dit de lui :

Touways et après lui Ibn Souraydj ont été d'habiles artistes; mais la prime du talent appartient à Mâbed[2].

[1] *Aghâni*, I, 8.

[2] اجاد طويس والسريجى بعده * وما قصبات السبق الا لمعبد
(*Aghâni*, I, 8 v°.)

Il y a un peu d'exagération dans cette louange. Màbed avait des prétentions plus modestes et ne se regardait pas comme supérieur à Ibn Souraydj, car on rapporte que plusieurs fois il lui arriva de dire : « Je chante aujourd'hui comme Ibn Souraydj, » voulant exprimer par là qu'il était content de lui-même et qu'il se trouvait en voix[1].

Lorsqu'il était esclave, Màbed avait souvent gardé les moutons; mais, plus ordinairement, il avait été employé à faire le commerce pour le compte de son maître. Malgré ces occupations, il avait su se ménager le temps de prendre des leçons de chant chez Saïb Khathir et chez le persan Nachît. Ensuite, devenu libre, il fréquenta la maison de Djémilè et profita beaucoup des enseignements qu'il reçut de cette grande cantatrice[2].

Il commença à se produire dans les sociétés d'amateurs sous le règne d'Abd el-Mélik, vers 70 de l'hégire (689 de J. C.). Bientôt il acquit de la renommée, par la composition d'un air d'une beauté remarquable sur ces paroles du poëte Abou Catifa[3]:

> Le château, les dattiers et la terre de Djemmâ qui les sépare, sont plus agréables à mon cœur que les portes de Djiroun[4].

[1] كان معبد اذا اعجبه غناؤه قال انا اليوم سريجى. (*Aghâni*, I, 40 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 8 v°.

[3] Voyez, sur Abou Catifa, le *Nouv. Journ. asiat.* vol. XVI, p. 513 et suiv. *Aghâni*, I, 3 v° et suiv.

[4] القصر فالنخل فالجماء بينهما   اشهى الى القلب من ابواب جيرون

Fier du succès qu'il obtenait parmi ses compatriotes les Médinois, Màbed forma le projet d'aller à la Mekke, pour connaître les chanteurs de cette ville et se faire connaître d'eux. Voici quelques détails de son voyage, recueillis de sa propre bouche et conservés par la tradition.

«A peine entré à la Mekke, disait-il, je m'empressai de vendre la modeste monture qui m'avait amené. Puis je m'informai en quel lieu les chanteurs avaient l'habitude de se réunir. «Chez un tel, me dit-on, au faubourg de Koàïkiàn». Je me rends à la maison indiquée. La nuit était venue. Je trouve la porte close. Je frappe. «Qui est là?» crie le propriétaire. Je réponds : «Viens y voir, s'il te plaît.» Je l'entends marmotter quelques paroles, parmi lesquelles je distingue les mots : «Dieu me protége!» il semblait craindre une visite fâcheuse. Enfin, il ouvre sa porte et me dit : «Qui es-tu? — Un homme de Médine. — Que veux-tu? — J'ai du goût pour la musique; je me flatte même de la savoir un peu. J'ai appris que les chanteurs ont des réunions chez toi. Je viens te prier de me mettre en relation avec eux, et, pour cela, de vouloir bien me loger dans un coin de ta maison. Je ne réclame que le couvert; pour le reste, je ne serai à charge en au-

Ce château, ces dattiers, cette terre de Djemmâ, étaient d'anciennes propriétés de Saïd, fils d'Elâci, situées près de Médine. A la mort de Saïd, elles avaient été achetées par le calife Moawia. Les portes de Djiroun sont des portes de Damas, ville où Abou Catifa, obligé de quitter Médine, s'était réfugié. (Voy. *Nouv. Journ. asiat.* t. XVI, p. 416, 417. *Aghâni*, I, 2 v°, 3 v°.)

cune manière, ni à toi, ni à personne». Après un instant d'hésitation, il me dit: «Entre avec la bénédiction de Dieu.» Il me désigna un endroit où je m'installai avec mon petit bagage.

«Le lendemain, les chanteurs arrivèrent l'un après l'autre. Quand ils furent au complet, ils parurent surpris et inquiets de voir un étranger dans leur compagnie, et demandèrent à l'hôte qui j'étais. «C'est un Médinois, leur dit-il, d'un caractère charmant. Il aime passionnément la musique. Vous n'avez à craindre ni espionnage, ni indiscrétion de sa part.» Sur cette assurance, ils m'accueillirent avec cordialité. Nous causâmes quelque temps; ensuite, ils se mirent à boire et à chanter. Je témoignai un grand plaisir à les entendre et leur adressai des compliments dont ils furent flattés. Chaque jour, pendant plus d'une semaine, je passai ainsi quelques heures avec eux. J'écoutais leurs chants avec beaucoup d'attention, et comme ils répétaient souvent les mêmes airs, j'en retins un certain nombre.

«Un jour, au milieu de notre séance, je dis à Ibn Souraydj: «Veux-tu me permettre de chanter ton air:

Dis à Hind et à sa compagne, avant le moment de la séparation, etc.[1]

«Bah! répondit-il, est-ce que tu sais chanter? — Tu verras, repris-je, peut-être je m'en tirerai passablement.» Je chantai cet air. «A merveille!» s'é-

[1] قل لهند و تربها قبل شحط النوى غدا

crièrent Ibn Souraydj et ses amis. Puis je chantai successivement à chacun d'eux un air de sa composition. Ils éclatèrent en bravos et en exclamations d'étonnement. « En vérité, dirent-ils, tu chantes nos airs mieux que nous-mêmes. — Vous vous moquez, répliquai-je. Mais je veux vous divertir encore davantage. Je vais vous régaler de quelque chose de mon propre fonds. » Je leur chantai plusieurs de mes airs. Ils furent stupéfaits. « Par Allah ! dirent-ils, tu es un grand artiste. Tu dois avoir un nom connu. Qui es-tu donc? — Je suis Màbed, » répondis-je. Alors ils se levèrent et, se précipitant vers moi, ils me baisèrent la tète. « Nous entendions parler de toi avec éloge, dirent-ils; et nous pensions qu'on exagérait ton mérite. Quelle erreur était la nôtre! Tu es notre maître à tous. » Je les remerciai de leur politesse et me félicitai d'avoir trouvé de si aimables confrères. Notre intimité devint dès lors plus étroite. Je restai encore un mois avec eux, après quoi je regagnai Médine[1]. »

Quelques années plus tard, Màbed fit un autre voyage à la Mekke. Il s'était mis en route monté sur une chamelle et suivi d'un serviteur qui conduisait une seconde chamelle chargée de son bagage et de ses provisions. Un jour qu'il avait pris les devants et laissé très-loin derrière lui son serviteur, il se trouva pressé par la soif et accablé de chaleur, au milieu d'une vaste plaine de sable. Il aperçut à

[1] *Aghâni*, I, 12.

peu de distance une tente isolée; il s'en approcha et y vit un nègre qui avait près de lui plusieurs outres pleines d'eau. « Frère, lui dit-il, veux-tu me donner à boire? — Non, répondit le nègre. Permets-moi du moins de m'abriter un instant sous ta tente contre l'ardeur du soleil. — Non, dit le nègre. » Sans s'émouvoir de la brutalité de ces refus, Mâbed met tranquillement pied à terre, lève une des jambes de devant de sa chamelle, et lui ayant attaché le canon avec l'avant-bras, de manière à l'empêcher de marcher [1], il s'assied à l'ombre de l'animal. « Il faut, dit-il, que je remue la langue pour provoquer dans ma bouche une salivation qui m'humecte le gosier. Je ferai bien aussi d'employer ce moment de repos, en attendant mon domestique, à composer un chant nouveau que j'offrirai à quelque seigneur de la Mekke. » Afin d'exciter sa verve, il commence à fredonner son air :

Le château, les dattiers et la terre de Djemmâ qui les sépare, etc.

A peine le nègre eut-il entendu sa voix, qu'il accourut à lui avec empressement, l'entraîna dans sa tente, lui présenta à boire et le combla de prévenances. Mâbed, ayant ensuite été rejoint par son serviteur, voulut continuer sa route. « La chaleur

[1] C'est ce qu'exprime le verbe arabe عقل. Il existe un tableau d'Horace Vernet représentant un Arabe qui fait sa prière dans le désert, à l'ombre de son chameau. L'animal est justement dans la position décrite ici. Ce tableau a été reproduit dans une gravure de M. Sixdéniers.

est grande, lui dit le nègre, tu pourrais encore souffrir de la soif. Laisse-moi t'accompagner. Je porterai sur mon dos une outre d'une eau fraîche et délicieuse. Chaque fois que tu auras soif, je te donnerai à boire et tu me chanteras un air.» Mâbed accepta en riant ce marché. Il chemina ainsi avec le nègre pendant le reste de la journée, buvant et chantant, jusqu'à ce qu'il eût atteint un village où il devait passer la nuit[1].

Le lendemain il était à la Mekke. A son arrivée, il apprit qu'il y avait chez Ibn Safouân un concours de chant, pour un prix proposé par ce personnage[2], l'un des plus notables Coraychites de la Mekke. Il courut à la maison d'Ibn Safouân. L'huissier placé à la porte de la salle du concours l'arrêta et lui dit: «Il est trop tard. J'ai ordre de ne plus introduire personne. — Ne puis-je au moins, dit Mâbed, m'approcher de la porte et chanter du dehors? — Soit, répliqua l'huissier.» Mâbed, profitant du premier moment de silence, chanta un de ses airs. Ses confrères qui étaient dans l'intérieur de la salle reconnurent sa voix et s'écrièrent: «C'est Mâbed. Qu'il entre! qu'il entre!» Ibn Safouân commanda de lui

[1] *Aghâni*, I, 10.

[2] أن ابن صفوان سبّق بين المغنين جايزة. Je pense que le personnage désigné ici par la qualification d'Ibn Safouân, c'est-à-dire fils ou petit-fils de Safouân, devait être un fils de cet Abdallah ibn Safouân qui périt avec Abd Allah ibn Zobayr, dont il soutenait la cause, lors de la prise de la Mekke par les troupes de Haddjadj, en l'année 73 de l'hégire (692 de J. C.). (Voy. *Nouv. Journ. asiat.* t. X, p. 55, 148, 154.)

ouvrir. Mâbed répéta son chant, enleva tous les suffrages et remporta le prix [1].

Sa réputation s'était étendue jusqu'à la cour des Omeyyades. Il fut souvent mandé à Damas par le calife Walîd Ier, fils d'Abd el-Mélik, et ses successeurs, entre autres par Yézîd II, fils d'Abd el-Mélik.

Abd el-Wâhed, fils d'Abdallah, de la tribu de Nasr, étant gouverneur de Médine, reçut une lettre du calife Yézîd II, contenant l'ordre de lui envoyer le poëte El-Ahwas et le chanteur Mâbed. Il leur fournit, à l'un et à l'autre, des montures, des provisions et une somme d'argent pour leur dépense. Ainsi équipés, ils partirent ensemble et se dirigèrent vers Damas. Arrivés sur le territoire de la ville d'Ammân, en Palestine, ils virent un lac auprès duquel s'élevaient plusieurs châteaux. La beauté de ce lieu les invitait à faire une halte. Ils descendent de leurs chamelles et s'asseyent au bord du lac. Bientôt ils aperçoivent une jeune et jolie fille qui s'approche portant une cruche sur l'épaule. Elle jette les yeux sur les châteaux, et, d'une voix pleine de charme, elle entonne ce chant, dont les paroles étaient d'El-Ahwas et la musique de Mâbed :

> Habitation d'Âtica, d'où mes ennemis m'obligent de m'éloigner, quoique mon cœur y soit retenu captif [2], etc.

A mesure qu'elle chante, elle s'anime si bien qu'en

[1] *Aghâni*, I, 9.

[2] يا بيت عاتكة الذى اتعزّل   خوف العدى وبه الفؤاد موكّل

finissant elle se met à danser. Mais, dans la vivacité de ses mouvements, sa cruche lui échappe, tombe à ses pieds et se brise. « Effet de ma musique! s'écrie Mâbed. — Effet de mes vers! dit Ahwas. » Tous deux se lèvent et vont à la jeune fille. « Qui es-tu, à qui appartiens-tu? » lui demandent-ils. Elle répond : « Je suis de Médine. J'appartiens à la maison de Walîd, fils d'Okba; on m'a vendue pour 50,000 dirhams (35,000 francs) à un homme de la famille d'El-Wahîd, qui s'était épris de moi. Il a ensuite épousé une de ses cousines et m'a sacrifiée à cette femme. Il m'a mise à sa disposition pour la servir. Elle m'emploie à aller puiser de l'eau; c'est ce qui m'a amenée ici aujourd'hui. A l'aspect de ces châteaux, une douce illusion s'est emparée de mes sens. Il m'a semblé revoir Médine, et je me suis livrée à un transport de joie. Voilà ma cruche cassée, je serai grondée en rentrant. »

Elle pleurait en parlant ainsi. Les deux voyageurs tâchèrent de la consoler. « Nous nous rendons, lui dirent-ils, à Damas, où le calife Yézîd nous appelle; nous trouverons moyen de l'intéresser en ta faveur. Aie bon espoir. » Là-dessus, ils la quittèrent et poursuivirent leur route.

El-Ahwas, chemin faisant, composa sur cette aventure une chanson que Mâbed mit en musique. Peu de jours après, ils étaient à Damas et se présentaient devant Yézîd. « Chante-moi, dit le calife à Mâbed, l'air le plus nouveau que tu aies composé. » Mâbed chanta :

[1] L'ornement du lac est celle qui a chanté avec tant d'art et qui a brisé sa cruche.

Qui es-tu, jeune fille? lui ai-je dit. Elle a répondu : « J'appartenais jadis aux enfants d'El-Walid,

A de nobles Coraychites. Je suis passée en la possession de la famille d'El-Wahid, de la postérité de Khâlid.

L'air que j'ai chanté est de Mâbed; les vers sont de l'illustre poëte El-Ahwas. »

Les larmes qu'elle versait m'ont attendri, et je lui ai dit : « Je suis El-Ahwas, mon compagnon est Mâbed. Répète ton chant, nous t'en prions. »

Elle l'a répété et a fait merveille. Puis elle s'éloignait en se balançant avec grâce. Je lui ai dit d'un ton affectueux :

« Ma fortune ne me permet pas de t'acheter; mais je te confie à la générosité de l'illustre Yézid.

Je te promets, et cette promesse de ma part vaut un serment,

Qu'il sera fait mention de toi dans des vers chantés devant le calife par Mâbed, avec cette voix puissante qui fait tressaillir d'émotion.

ان زين الغدير من كسر الجرّ   وتغنّى غناء فحل مجيد
قلت من انت يا ظعين فقالت   كنت فيما مضى لآل الوليد
ثم اصبحت بعد حىّ قريش   فى بنى خالد لآل الوحيد
فغناى لمعبد ونشيدى   لفتى الناس الاحوص الصنديد
فتباكين ثم قلت انا الاحوص والشيخ معبد فاعيدى
فاعادت فاحسنت ثم ولت   تتهادى فقلت قول عميد
يعجز المال عن شراك ولكن   انت فى ذمّة الهمام يزيد
ولك اليوم ذمّتى بوفاى   وعلىّ ذا من عظام العهود
ان سيجرى لك الحديث بصوت   معبدىّ يدزّ حبل الوريد
يفعل الله ما يشاء فظنّى   كل خير بذا هناك وزيدى
قالت الفتية الكعاب الى اللـــه امورى وارتجى تسديدى

Dieu, s'il lui plait, favorisera nos efforts. Sois assurée, du moins, que notre dévouement ne te manquera pas. »

La jeune beauté a répondu : « Ma destinée est entre les mains de Dieu. J'espère qu'il m'accordera le bonheur. »

« Quelle est cette histoire? dit le calife; il y a quelque chose là-dessous. Expliquez-moi cela. » El-Ahwas et Mâbed lui racontèrent les détails de la rencontre qu'ils avaient faite au bord du lac. « Ce ne sera pas en vain, leur dit Yézid, que vous aurez compté sur moi. Je me charge du sort de votre protégée. » Aussitôt, il expédia à son lieutenant dans la ville d'Ammân l'ordre d'acquérir cette jeune esclave à quelque prix que ce fût, et de la lui envoyer. Le lieutenant l'acheta 100,000 dirhams (70,000 francs) et l'offrit en présent au calife. Yézid la trouva charmante, pleine d'esprit et de talents. Il lui donna un appartement particulier dans son harem, des domestiques, des terres, et en outre il lui assigna une pension considérable. Elle ne fut point ingrate envers les deux auteurs de sa fortune. Avant leur départ de Damas, ils reçurent d'elle des bourses pleines d'or, de riches habillements et des cadeaux de toute sorte [1].

Le même calife Yézid II, fils d'Abd el-Mélik, dit un jour à Mâbed : « Je veux soumettre à ton appréciation ce que je pense de toi-même. Si mon opinion te paraît manquer de justesse, dis-le-moi franchement; je te laisse toute liberté à cet égard. Je

[1] *Aghâni*, IV, 216.

trouve dans tes compositions un style ferme, un mérite solide[1], que je ne remarque pas au même degré dans celles d'Ibn Souraydj. Mais les chants d'Ibn Souraydj me semblent avoir quelque chose de plus moelleux, de plus facile[2] que les tiens. — Prince des croyants, répondit Mâbed, j'en atteste le Dieu qui vous a honoré de la dignité suprême et vous a confié le gouvernement de la nation de son prophète, cette opinion est exactement celle qu'Ibn Souraydj ou moi exprimerions sur nous-mêmes. En résulte-t-il que je sois inférieur à Ibn-Souraydj? — Je ne décide pas entre vous, reprit Yézîd; mais quant à mon goût personnel, ce que je préfère à tout, c'est ce qui me donne du plaisir, de l'entrain. — Ibn Souraydj, dit Mâbed, cultive le genre gracieux et léger[3]; moi, je me suis voué au genre large et grandiose[4]. Je marche à l'occident, lui à l'orient; nous ne saurions nous rencontrer. — Mais ne pourrais-tu, ajouta Yézid, imiter la manière d'Ibn-Souraydj? — Je le pourrais sans doute, » répliqua Mâbed; et à l'instant il composa et chanta un air du rhythme *ramal accéléré*[5], sur ces vers attribués à Ibn ez-Zibâra[6] :

[1] متانة.
[2] أغنانًا وليناً, *aliter* أغنانًا.
[3] الخفيف.
[4] الكامل التامّ, c'est la même chose que le *thakîl* الثقيل.
[5] خفيف الرمل.
[6] Abd Allah, fils de Zibâra ابن الزبعرى, poëte contemporain de

[1] Vivent les fils qu'a mis au monde la sœur des Benou-Sahm[2] !

Vivent Hichâm, Abou-Abd Menâf[3], si terrible à ses adversaires.

Et Dhou-rroumhayn[4], ces lions pour la force et le courage.

Deux d'entre eux ont combattu avec le sabre et la lance (à la journée d'Ocâzh[5]), tandis que l'autre, du haut des collines, accablait l'ennemi de ses flèches.

« Bravo! mon maître, s'écria Yézîd. Recommence, je t'en supplie. » Mâbed répéta son chant. « Bravo! Bravo! dit Yézîd. Encore, mon cher Mâbed. » Une troisième fois Mâbed chanta cet air. Yézîd, transporté, se leva impétueusement et cria aux femmes esclaves placées derrière un rideau : « Venez toutes et faites comme moi. » Puis il se mit à tourner sur

Mahomet. (Voyez *Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 279; t. III, p. 34, 173, 235, 239.)

[1] الا لله قـــــوم و   لدت اخت بنى سهم
هشام وابو عبد   مناف مدره الخصم
وذو الرمحين اشبال   على القوة والحزم
فهذان يذودان   وذا من كثب يرمى

[2] Rayta, fille de Saïd, femme de Moghayra, descendant de Makhzoum.

[3] Son véritable nom était El-Fâkih.

[4] L'homme aux deux lances, surnom d'Abou Rabiâ, grand-père du poëte Omar, fils d'(Abd Allah fils d')Abou Rabiâ. Ce surnom lui venait, selon les uns, de ce qu'il avait les jambes si longues qu'on les comparait à des lances; selon d'autres, de ce qu'il avait combattu avec deux lances à la journée d'Ocâzh. (*Aghâni*, I, 12 v°.)

[5] Voyez, sur cette journée, l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. I, p. 312, 313.

lui-même en circulant autour de la salle et déclamant des vers amoureux. Les femmes tournaient avec lui. Enfin Yézîd étourdi tomba par terre. Les femmes tombèrent sur lui. Des eunuques vinrent les relever et emportèrent le calife presque sans connaissance[1].

On sait que Yézîd II eut pour successeur son frère Hicham, le dernier des fils d'Abd el-Mélik. Nous avons dit qu'Ibn Souraydj mourut dans la quatrième année du règne de Hicham. Mâbed se trouvait à Médine en compagnie de quelques amis, quand un voyageur, arrivant de la Mekke, entra et lui communiqua à l'oreille cette nouvelle.

« Me voici aujourd'hui, s'écria Mâbed, le premier des chanteurs arabes! — Eh quoi! lui dirent ses amis, ne l'es-tu pas depuis longtemps.? — Non, répliqua Mâbed, je ne l'étais pas lorsque Ibn Souraydj vivait. L'on vient de m'apprendre sa mort[2]. »

Jusque-là le témoignage de Mâbed avait été admis en justice à Médine, malgré sa profession de chanteur, en considération de la régularité de sa conduite. Mais, à cette époque, Walîd II, fils de Yézîd, neveu du calife Hichâm et son successeur désigné à l'empire, attira Mâbed près de lui. Ce jeune prince, qui avait d'abord donné de belles espérances, commençait à se livrer à l'irréligion et à la débauche. Les femmes, le vin, la musique, occupaient tous ses instants. Mâbed, pendant quelque

[1] *Aghâni*, I, 14.
[2] *Ibid.* I, 45, 52 v°.

temps, fit partie de sa société intime et fut le compagnon de ses plaisirs. Par là, il perdit beaucoup dans l'estime de ses compatriotes, et quand il revint à Médine, son témoignage ne fut plus reçu par le câdhi[1].

Après un règne de près de vingt années, le calife Hicham termina sa carrière. Son neveu Wâlid II attendait ce moment avec impatience pour s'abandonner plus librement à ses goûts. A peine en possession du trône, il eut envie d'entendre Mâbed et dépêcha à Médine un courrier qui l'amena en poste à Damas.

Mâbed, conduit au palais, fut introduit par les chambellans dans une salle au milieu de laquelle était un bassin de marbre, vaste et profond, rempli d'eau de rose mêlée de musc et de safran. Au bord de ce bassin, du côté de la porte d'entrée, était un petit tapis avec un coussin et, du côté opposé, un grand rideau de soie cachait le fond de la salle. Les chambellans placèrent Mâbed sur le tapis et lui dirent : « Salue le calife et assieds-toi ici. » Ensuite, ils se retirèrent. Mâbed, resté seul, se tourna vers le rideau : « Salut au Prince des croyants, dit-il; puisse le ciel le combler de prospérités! — Salut à toi, Mâbed, répondit Walid de derrière le rideau. Tu vois que je ne t'ai pas oublié. Je t'ai fait venir pour entendre tes chants. — Le Prince des croyants, reprit Mâbed, désire-t-il que je chante ce

[1] *Aghâni*, I, 376 v°.

qui se présentera à mon esprit? ou bien veut-il m'indiquer un air?» Walîd en désigna un, Mâbed le chanta. Comme il finissait, le rideau fut levé. Walîd parut au milieu de ses femmes esclaves. Il ôta précipitamment un manteau dont il était enveloppé, s'élança dans le bassin et plongea au fond. Puis il se redressa et sortit de l'eau. Les femmes l'essuyèrent, le parfumèrent et le revêtirent d'autres habits. Alors il fit apporter du vin, en but et fit boire Mâbed. Deux chants qu'il demanda encore furent suivis de deux nouveaux plongeons, de nouvelles coupes vidées et d'autant de changements de costume. Enfin Walîd dit à Mâbed : «Tu sais que, pour conserver la faveur des souverains, il faut garder leurs secrets. — Je le sais, répondit Mâbed; le Prince des croyants peut être certain de ma discrétion.» Wâlid lui fit présent de 12,000 pièces d'or (168,000 francs) et, le jour même, il le fit repartir en poste pour Médine[1].

Le même calife donna, peu de temps après, un spectacle semblable à un jeune chanteur, élève de Mâbed, et nommé Atarrad[2], qu'il avait envoyé chercher à Médine. Mais cette fois le bassin était rempli de vin au lieu d'eau de rose. Walid, enthousiasmé de la voix fraîche et pure du jeune artiste, déchira en deux une robe d'étoffe précieuse et

[1] *Aghâni*, I, 11 r° et v°.

[2] عطرّد (Abou Haroun). Il mourut sous le califat d'El-Mahdi, d'autres disent au commencement du règne de Haroun ar-Raschid. (*Aghâni*, I, 199, 200.)

chargée de broderies d'or, dont il était vêtu, la jeta loin de lui, et, se précipitant dans le bassin, il but une telle quantité de liquide, que le niveau en fut sensiblement abaissé. On le retira ivre mort et on le porta dans son lit. Atarrad ramassa les deux moitiés de la robe et sortit. La même scène se renouvela le lendemain, et le chanteur recueillit les morceaux d'une seconde robe plus riche que la première. Le matin du troisième jour, Walîd manda encore Atarrad et lui dit : « De retour à Médine, tu seras peut-être tenté de dire à tes amis : J'ai chanté devant le Prince des croyants et je lui ai causé tant de plaisir qu'il a déchiré ses vêtements et a fait telle et telle chose. Puis j'ai emporté sa dépouille. Prends-y garde, drôle! Par Allah! si ta bouche laisse échapper un mot sur ce que tu as vu ici, je le saurai et te ferai trancher la tête. Qu'on lui compte mille pièces d'or (14,000 francs), ajouta-t-il en s'adressant à un serviteur, et qu'à l'instant il quitte Damas. »

Atarrad fut si effrayé de cette menace, qu'il ne parla de cette aventure que quand l'empire eut passé des Omeyyades aux Abbacides[1].

Mâbed ne tarda pas à être rappelé à la cour de Walîd II. Mais sa santé s'était altérée; la fatigue du voyage lui devint funeste. A peine arrivé à Damas, il fut frappé d'une hémiplégie et perdit la voix presque complétement. Il languit quelque temps,

[1] *Aghâni*, I, 200 r° et v°.

en cet état, dans une chambre du palais de Walîd, et y mourut vers le commencement de l'an 126 de l'hégire (743 de J. C.). Lorsqu'on emporta son corps, une chanteuse célèbre, Sellâmat el-Cass, qui avait été l'une des esclaves favorites du calife Yézîd II, tenait un bout du brancard et chantait ces vers du poëte El-Ahwas, sur un air du rhythme *thakîl second* que Mâbed lui-même lui avait enseigné :

J'ai passé la nuit en proie à la souffrance, comme si j'étais consumée par une maladie cruelle.

Mes yeux regorgent de larmes toutes les fois qu'ils se portent vers cette demeure vide,

Vide d'un maître vénéré qui m'honorait d'un tendre attachement.

Laissez-moi m'affliger en ce jour et me complaire dans mon affliction [1].

Le calife Walîd II et son frère El-Ghamr, vêtus l'un et l'autre d'une tunique et d'un manteau des plus simples, marchaient devant le cercueil et le précédèrent ainsi jusqu'à ce qu'il fût sorti de l'enceinte du palais [2].

[1] قد لعمرى بتّ ليلى   كأخى الداء الوجيع
كلّما ابصرت ربعًا   خاليا فاض دموعى
قد خلا من سيّد كا   ن لنا غيرَ مُضيع
لا تلمنا ان خشعنا   وهممنا بخشوع

[2] *Aghâni*, I, 8 r° et v°.

محمد بن عايشة Ibn Aïcha.

Mohammed Ibn Aïcha, natif de Médine, était le fils d'un père inconnu et d'une coiffeuse nommée Aïcha. C'est pourquoi on l'appelait communément le fils d'Aïcha. Élève de Djémilè et de Màbed, il avait une très-belle voix, et il commençait toujours ses chants d'une manière si brillante, que l'on disait proverbialement de tout beau commencement : « C'est comme le début d'un chant d'Ibn Aïcha. »

Son caractère était extrêmement orgueilleux et hautain. Si des amateurs de musique le priaient de chanter, il se fâchait. Si, quand il avait chanté spontanément, on lui disait : « Bravo! » il répondait avec humeur : « Comment! est-ce à moi qu'il est besoin de dire : *Bravo?* » et il cessait de chanter. Il n'y avait qu'un calife ou le frère d'un calife qui, par une invitation pressante, pût obtenir qu'il chantât.

Lorsque, dans une société particulière, on désirait entendre Ibn Aïcha, il fallait amener la conversation sur les poésies mises en musique, sur les anecdotes qui avaient donné lieu à la composition des vers, sur le mérite des artistes dont les airs étaient l'œuvre... Alors il arrivait parfois qu'Ibn Aïcha disait : « Je vais vous chanter cela, » et il se mettait à chanter [1].

Dans l'une des dernières années du règne d'Abd

[1] *Aghâni*, I, 102 r° et v°, 106.

el-Mélik, Ibn Aïcha se trouvait à la Mekke, au moment du pèlerinage. Voyant un jour défiler la nombreuse troupe des pèlerins qui sortaient de la ville et se rendaient au mont Arafat, pour y accomplir les cérémonies d'usage, il dit à un ami qui l'accompagnait : « Je connais un homme qui, s'il ouvrait la bouche, tiendrait tout ce monde immobile et arrêterait la circulation. — Quel est cet homme? demanda l'ami. — Moi, » reprit Ibn Aïcha, et à l'instant il chanta ce vers de Zohayr, fils d'Abou Solma[1] :

> Elle a passé devant moi de gauche à droite, et je lui ai dit : (J'accepte l'augure) va, que ton absence soit de courte durée! A quand le revoir[2]?

A sa voix, tout le cortége cessa d'avancer. Les litières se pressaient et s'entre-choquaient, les chameaux allongeaient leurs cous vers le chanteur. La confusion qui résulta de cette suspension de la marche faillit entraîner de graves accidents. On saisit Ibn Aïcha et on l'amena devant le prince Hichâm, fils du calife Abd el-Mélik, qui conduisait le *haddj* (la troupe des pèlerins). « Ennemi de Dieu, lui dit Hichâm, tu as donc voulu jeter le désordre dans le cortége? » Ibn Aïcha ne daigna pas répondre.

[1] Voir une notice sur Zohayr, fils d'Abou Solma, dans l'*Essai sur l'histoire des Arabes*, t. II, p. 527-536.

[2] جرت سُنُحًا فقلت لها اجيزى   نوًى مشمولةً فمتى اللقاء

Deux petites gloses jointes au texte de ce vers expliquent اجيزى par ابعدى, et مشمولة par سريعة الانكشاف.

« Tu me parais bien fier, reprit le prince. — On peut en effet être fier, répliqua Ibn Aïcha, quand on exerce sur les cœurs des hommes un pouvoir semblable au mien. » Hichâm rit de sa vanité et le relâcha[1].

Appelé à Damas par Walîd II, fils de Yézîd, Ibn Aïcha reçut de ce calife de riches présents. Comme il revenait de Damas à Médine, il s'arrêta au château de Dhou-Khouchb, sur l'invitation qui lui en fut faite par El-Ghamr, fils de Yézîd, frère du calife Walîd II. Un soir qu'il était à boire avec El-Ghamr sur la terrasse formant le toit de ce château, il chanta un air qui plut singulièrement au prince. Celui-ci demanda *bis*. Ibn Aïcha, par fierté, ne répétait jamais un air qu'il venait de chanter. Il refusa donc. Le prince insista. Nouveau refus. El-Ghamr, irrité et échauffé par les fumées du vin, fit jeter l'artiste indocile du haut de la terrasse en bas. Suivant une autre version, cette chute aurait été accidentelle. Quoi qu'il en soit, Ibn Aïcha en mourut[2], entre les années 125 et 126 de l'hégire (vers 743 de J. C.).

مالك بن ابى سمح MÂLIK.

Mâlik, fils d'Abou Samh, est compté parmi les artistes de Médine, parce que cette ville fut sa patrie adoptive. Il était né dans les montagnes des Bénou-Tay. Son père appartenait à la famille de

[1] *Aghâni*, I, 102.
[2] *Ibid.* I, 108.

Thoàl, branche de cette tribu, et sa mère à la famille coraychite de Makhzoum. Mâlik était ainsi de noble naissance, mais ses parents étaient pauvres. Amené de très-bonne heure à Médine, il fut recueilli et élevé dans la maison d'Abdallah, fils de Djafar.

Quelque temps après, Abdallah, fils de Zobayr, qui prétendait au califat, ayant fait reconnaître son autorité dans tout le Hidjaz (milieu de l'an 64 de l'hégire, commencement de 684 de J.-C.), envoya comme gouverneur à Médine son fils Hamza. Celui-ci, frivole et léger, ne s'occupait que de plaisirs et de musique. Il avait constamment près de lui Màbed, dont les chants faisaient ses délices. Le jeune Mâlik, se mêlant aux serviteurs de l'émir, venait tous les jours s'installer à la porte de son salon, pour entendre la voix de Màbed. Il l'écoutait avec une admiration extrême. Il fut enfin remarqué par Hamza, qui, devinant ses dispositions innées, chargea Màbed de lui enseigner la musique.

Mâlik profita si bien des leçons qui lui furent données, qu'en peu d'années il devint presque l'égal de son maître, pour lequel du reste il conserva toujours un grand respect. Dans la suite, lorsque Màbed n'était plus, il reproduisait les chants de cet artiste avec une fidélité parfaite, mesurant et divisant chaque période rhythmique exactement comme le faisait Màbed, plaçant les éclats de voix, les sauts de l'aigu au grave ou du grave à l'aigu aux mêmes endroits où Màbed les plaçait. Mais il ne répétait

que les sons et ne prononçait pas les paroles. Il n'avait pas retenu les vers par cœur[1].

Mâlik ne paraît pas s'être présenté à la cour des califes omeyyades dont il a vu les règnes. Il était au nombre des personnes qui soutenaient en secret les droits de la famille de Hâchim au califat, et cette opinion politique lui avait sans doute été inspirée par Abdallah, fils de Djafar. Après la mort de ce protecteur de sa jeunesse, Mâlik s'attacha particulièrement à Souleymân, fils d'Ali, descendant de Hâchim par la ligne d'Abbâs, personnage qui habitait alors Médine. En l'an 133 de l'hégire (750-751 de J. C.), l'empire passa des Omeyyades aux Abbacides, et, Souleymân ayant été nommé par son neveu, le calife El-Seffâh, au gouvernement de la contrée du Tigre inférieur et d'autres provinces voisines[2], alla s'établir dans la ville de Basra. Mâlik se rendit bientôt auprès de lui. Mais, après un court

[1] كان يترنم بالحان معبد و يؤديها دورا دورا فى موضع صيحاته واعجاحاته ونبراته نغما بغير لفظ ولا روى شيا من الشعر (*Aghâni*, I, 309). Le mot اعجاج, que l'on voit au pluriel dans ce texte, est certainement identique avec le terme que M. Kosegarten cite deux fois, sous la forme ثجاج, dans la notice sur un traité d'El-Farâbi qu'il a placée en tête de l'édition commencée de l'*Aghâni*. M. Kosegarten, d'après El-Farâbi, explique ثجاج par *octave grave* ou plus rarement par *quinte inférieure d'un son quelconque* (Prœmium, p. 41 et 81). C'est bien ici le même sens que l'auteur de l'*Aghâni* parait attacher à اعجاج. J'ignore laquelle des deux leçons est la meilleure. Mais le mot اعجاج est répété en plusieurs endroits de l'*Aghâni*, toujours sous cette forme.

[2] Abou 'l-Mahâcin, *Nodjoum*, éd. Juynboll, I, p. 130. Abulfedæ *Ann.* II, 4.

séjour à Basra, il éprouva un désir irrésistible de revoir le Hidjâz. Il retourna donc à Médine, y vécut encore quelques années, et y mourut plus qu'octogénaire, dans les commencements du règne d'Almansour [1] (vers 137 hégire, 754 de J. C.).

Il laissa la réputation d'un chanteur de premier ordre. Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli, le plus grand artiste musicien du temps des Abbacides, avait coutume de dire : « Quatre hommes ont excellé autrefois dans l'art du chant : deux Mekkois, Ibn Mouhriz et Ibn Souraydj ; deux Médinois, Màbed et Mâlik [2]. »

سلامة القس SELLÂMAT EL-CASS et حبابة HABBÂBA.

Sellâma, jolie métisse de Médine, était esclave d'un certain Sohayl, Coraychite de la famille de Zohra. Elle avait reçu une éducation fort soignée et composait des vers charmants. Les premiers artistes de Médine, Djémîlé, Màbed, Ibn Aïcha et Mâlik, lui avaient donné des leçons de musique. Elle devint une cantatrice remarquable.

Elle avait une sœur nommée Reyya, également jolie, bonne chanteuse et comme elle esclave de Sohayl. Leur maître tirait bon parti de leur talent, qui était toujours largement rétribué par la générosité des amateurs devant lesquels il les produisait. Quelquefois il les conduisait à la Mekke pour les y faire entendre. Dans l'un de ses voyages, un

[1] *Aghâni*, I, 308 v°, 309.
[2] *Ibid.* I, 40 v°.

pieux personnage mekkois appelé Abderrahmân et surnommé *El-Cass*, le prêtre, à cause de ses exercices continuels de dévotion, vit les deux sœurs et se prit de passion pour elles. A ce sujet, Ibn Cays el-Rocayyât[1] fit ces deux vers :

Sellâma et Reyya ont tourné la tête au prêtre, elles lui ont ravi ses facultés et son âme.

Délicieuses jeunes filles! Celle-ci a le doux éclat de la lune; celle-là est resplendissante comme le soleil[2].

L'amour d'Abderrahmân n'était pourtant pas égal pour l'une et l'autre sœur; Sellâma en était le principal objet, et c'est de là qu'elle fut appelée Sellâmat el-Cass, c'est-à-dire Sellâma du prêtre. Malgré les fréquentes entrevues qu'il eut avec elle, et bien qu'elle-même fût loin de se montrer insensible pour lui, Abderrahmân ne faillit point. Dans un moment où ils étaient seuls, Sellâma lui dit : « Je t'aime. — Et moi, répliqua-t-il, je t'aime aussi. — Je voudrais que ta bouche touchât la mienne. — Et moi aussi je le voudrais. — Eh bien!... qu'est-ce qui t'arrête? — La crainte de Dieu, » dit-il. La crainte de Dieu, ce fut ce qui sauvegarda la vertu de cet homme profondément religieux et tendre. Quand Sellâma quitta la Mekke, il rentra pur dans la vie austère qu'il avait embrassée[3].

[1] Voir la note à la fin de l'article de Sellâmat el-Cass et de Habbâba.

[2] لقد فتنت ريا وسلامة القسا فلم تتركا للقس عقلا ولا نفسا
فتاتان اما منهما فشبيهة الـــهلال واخرى منهما تشبه الشمسا

[3] *Aghâni*, II, 187 v°, 192. Abulfedæ *Ann.* I, 448.

Othmân Ibn Hayyân el-Mourri, envoyé comme gouverneur à Médine, fut, dès son arrivée, obsédé par des gens de loi et d'autres musulmans rigoristes qui, au nom de la morale et de la religion, voulaient faire interdire la musique. Il céda à leurs instances et fit proclamer que tous les chanteurs et chanteuses eussent à sortir de la ville dans l'espace de trois jours. Le poëte Ibn Abi Atik, qui jouissait d'une grande considération et que sa piété bien connue n'empêchait pas d'aimer l'art musical, conduisit Sellâmat el-Cass chez l'Émir. Sellâma charma si bien Ibn Hayyân par son esprit, son instruction, son talent et la distinction de ses manières, qu'il révoqua l'ordre sévère qu'on lui avait arraché et permit aux musiciens d'exercer librement leur profession à Médine comme auparavant[1].

Sohayl vint à mourir, et Sellâma passa avec l'héritage de son maître au pouvoir de Mossab, fils de Sohayl. Celui-ci la vendit, pendant le califat de Souleymân, fils d'Abd el-Mélik[2], au prince Yézîd, autre fils d'Abd el-Mélik. Yézîd conçut pour elle un ardent amour, et elle régna sans rivale sur son cœur, jusqu'à l'époque où la mort du calife Omar, fils d'Abd el-Azîz, successeur de Souleymân, ouvrit à Yézîd le chemin du trône, en radjab 101 de l'hégire (janvier 720 de J. C.).

Quelques mois après son avénement, Yézîd acheta de la famille Lâchik une autre esclave métisse,

[1] *Aghâni*, II, 189 v°.
[2] *Ibid.* II, 187 v°; III, 317.

Habbâba, chanteuse distinguée, très-habile à jouer du luth, élève des plus célèbres musiciens de ce temps, inférieure néanmoins à Sellâma pour le talent, mais supérieure en beauté. Yézîd l'aima à la folie, sans cesser d'aimer Sellâma. Ces deux femmes faisaient son bonheur, et il disait souvent :

« La dignité suprême n'a eu de prix à mes yeux que depuis l'instant où j'ai possédé ensemble Sellâmat el-Cass et Habbâba. » Cette dernière inspirait cependant au calife un sentiment plus vif et plus profond [1]. Elle prit sur son esprit beaucoup d'ascendant. Ce fut pour la satisfaire que Yézid ôta à son propre frère Meslèmè, fils d'Abd el-Mélik, le gouvernement de l'Irâk et en investit Omar Ibn Hobeyra, personnage à qui elle s'intéressait [2].

Un jour Habbâba chanta au calife des vers qui lui plurent infiniment. Il voulut savoir de qui ils étaient. Habbâba n'ayant pu répondre, Yézîd fit appeler Ibn Chihâb el-Zohri, cadhi de Damas, très-renommé pour l'étendue de ses connaissances [3], et lui demanda quel était l'auteur de ces vers : « C'est El-Ahwas, répliqua Ibn Chihâb. — Et qu'est devenu ce poëte? dit Yézîd. — Il languit encore dans l'île de Dahlak, où vous savez qu'un de vos prédécesseurs l'a exilé. — Comment! s'écria Yézîd,

[1] *Aghâni*, II, 187 v°. 191; III, 317.

[2] *Ibid.* III, 218; IV, 226. Ibn Hobeyra avait été secrétaire de Yézîd (El-Makin, p. 79).

[3] Le véritable nom de ce savant était Mohammed, fils de Mouslim, descendant de Chihâb, Coraychite de la famille de Zohra. (Voy. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 632.)

El-Ahwas est encore à Dahlak! Je veux qu'il en sorte sans délai. » Aussitôt il expédia des ordres pour qu'on rendît à El-Ahwas la liberté de retourner à Médine, sa patrie, et qu'on lui donnât 400 pièces d'or (5,600 francs)[1].

Cependant Meslèmè, revenu d'Irak à Damas, voyait avec indignation son frère oublier complétement le soin de son empire pour ne s'occuper que de plaisirs et passer la plupart de ses journées à boire en écoutant chanter Sellâmat el-Cass et Habbâba. Il fit à ce sujet de sérieuses remontrances à Yézîd. « Vous laissez, lui dit-il, toutes les affaires en souffrance. Vous négligez tous les devoirs d'un souverain et d'un musulman. Vous n'allez même pas à la mosquée le vendredi pour y faire la prière en commun, conduite d'autant plus scandaleuse qu'elle forme un contraste plus frappant avec celle de votre pieux prédécesseur, Omar, fils d'Abd el-Azîz! » Yézîd fut sensible à ces reproches; il cessa pendant plusieurs jours de voir ses deux belles esclaves.

Surprise et alarmée de cette froideur, Habbâba chargea le poëte El-Ahwas, qui se trouvait alors à Damas, de composer et de lui envoyer quelques vers propres à ramener à elle son amant. El-Ahwas lui fournit sans retard ce qu'elle désirait. Le vendredi suivant, comme Yézîd se disposait à sortir pour se rendre à la mosquée, Habbâba, son luth à la main, entra tout à coup dans son appartement et se mit à lui chanter ces vers :

[1] *Aghâni*, I, 260.

Pardonne à mon luth de faire entendre aujourd'hui ses accents plaintifs; l'affligé ne peut toujours contenir sa tristesse.

Je pleure d'amour. Qui voudra me blâme, ou partage ma peine et pleure avec moi!

Si tu n'es point épris, si tu ignores ce qu'est la passion, tu n'es qu'un marbre, un roc inanimé.

Qu'est-ce en effet que vivre? C'est jouir, c'est aimer, en dépit du censeur morose qui condamne et défend le plaisir [1].

« Ma foi! tu as raison, s'écria Yézîd. Qu'on dise à mon frère Meslèmè d'aller à la mosquée remplir à ma place les fonctions d'imâm. » Il resta dans son palais à boire et à se divertir avec Ḥabbâba, et reprit son genre de vie habituel [2].

Dans l'hiver de l'année 105 de l'hégire (commencement de 724 de J. C.), Yézîd s'était rendu à un château de plaisance, situé en Palestine, au lieu nommé *Beyt Râs*. Un matin il dit à Habbâba : « Certaines gens prétendent que nul homme ne peut, durant une journée entière, goûter un bonheur pur, que ne trouble aucun nuage. Est-ce là une vaine assertion ou bien une vérité? J'en veux faire l'expérience. » Il s'enferma avec elle et donna des ordres

[1] الا لا تلمه اليوم ان يتبلدا   فقد غلب المحزون ان يتجلدا
بكيت الصبى جهدى فمن شاء لامنى   ومن شاء آسى فى البكاء واسعدا
اذا انت لم تعشق ولم تدر ما الهوى   فكن حجرا فى يابس الصخر جلمدا
فما العيش الا ما تلذ وتشتهى   وان لام فيه ذو الشنان وفندا

[2] *Aghâni*, III, 318 v°, 319 r° et v°.

sévères pour que personne, jusqu'au lendemain, ne vînt lui parler d'une affaire, quelque urgente qu'elle fût.

Pendant ce tête-à-tête, il arriva que Habbâba, en mangeant une grenade, avala un grain de travers et éprouva une suffocation si violente qu'elle expira en quelques instants. Yézid au désespoir resta trois jours et trois nuits à pleurer sur le corps de son esclave chérie, avant de permettre qu'on l'inhumât. Peu après, il voulut absolument revoir celle qu'il avait tant aimée et fit ouvrir sa tombe. Comme il considérait d'un œil fixe sa figure décomposée : « Je ne l'ai jamais vue si belle ! » dit-il. On l'arracha à cet affreux spectacle. Il mourut de chagrin quinze jours après Habbâba, et fut enterré à côté d'elle[1].

Quant à Sellâmat El-Cass, elle vécut encore longtemps dans le palais des successeurs de Yézid[2].

NOTE.

Le poëte coraychite Obayd Allah (ou Abdallah) Ibn Cays el-Rocayyât, c'est-à-dire le chantre des Rocayya, était ainsi désigné parce qu'il célébrait dans ses vers trois femmes du nom de Rocayya. Il embrassa avec ardeur le parti d'Abdallah Ibn Zobayr contre les Omeyyades et combattit vaillamment aux côtés de Mossab, fils de Zobayr, dans la journée où Mossab fut tué et ses troupes mises en

[1] *Aghâni*, III, 322.
[2] *Ibid.* II, 189 v°.

déroute (an 71-72 de l'hégire, 690-691 de J. C.). Proscrit par le calife Abd el-Mélik, Ibn Cays se tint caché à Coufa, pendant une année, dans la maison d'une femme qui lui donna généreusement l'hospitalité, sans chercher à connaître qui il était. Ensuite, ennuyé de cette retraite, il se rendit à Médine et implora la protection d'Abdallah, fils de Djafar. Celui-ci eut recours, pour le servir, à l'intercession d'Oumm el-Bénin, épouse du prince Walîd, fils d'Abd el-Mélik. Le calife avait une affection très-vive pour sa belle-fille. Il accorda à ses prières la grâce d'Ibn Cays, mais il déclara qu'il ne lui rendrait jamais une pension annuelle de 2,000 dirhams (1,400 fr.), dont il avait joui précédemment. Abdallah, fils de Djafar, en annonçant cette nouvelle à Ibn Cays, lui demanda quel âge il avait et combien de temps il espérait vivre encore. « J'ai soixante ans, répliqua Ibn Cays, et j'espère encore bien vivre vingt ans. — Eh bien! dit Abdallah, vingt ans de vie à 2,000 dirhams par année font 40,000 dirhams. Je te les donne, on va te les compter à l'instant. » La carrière d'Ibn Cays, en effet, se prolongea encore près d'une vingtaine d'années. (*Aghâni*, I, 303,304.)

يونس الكاتب Younis el-Câtib.

Younis, fils de Souleymân, originaire de la Perse, et, selon quelques auteurs, affranchi d'Amr, fils de Zobayr, fut élevé à Médine et se fixa dans cette ville.

On le surnomma *El-Câtib* ou l'écrivain-rédacteur, parce qu'il remplit longtemps ces fonctions dans un des bureaux de l'administration publique. C'était un poëte assez distingué, un bon chanteur de second ordre et un musicien fort instruit. Ses maîtres avaient été Ibn Mouhriz, Ibn Souraydj, El-Gharidh et Mâbed. Il s'honorait surtout d'être élève de ce dernier, dont il chantait les airs avec beaucoup de succès[1].

Pendant le règne de Hichâm, fils d'Abd el-Mélik, Younis eut occasion d'aller à Damas pour affaires de commerce. En route, la caravane avec laquelle il voyageait s'arrêta dans un endroit du désert nommé *El-Abrak*. Le jeune prince Walîd, fils de Yézîd, neveu et successeur désigné du calife Hichâm, habitait alors ce lieu, où il s'était retiré pour échapper aux reproches que son inconduite lui attirait de la part de son oncle. Walîd, grand amateur de poésie et de musique, ayant été informé de la présence de Younis, qu'il connaissait de réputation, l'envoya chercher et le fit chanter. Charmé de sa voix, il l'invita à boire avec lui, le gratifia d'une grosse somme d'argent et le retint pendant trois jours, avant de lui permettre de continuer son voyage. Ce fut la première fois que Younis vit ce prince, qui plus tard se souvint de lui[2].

De retour à Médine, Younis commit une imprudence qui faillit lui coûter cher. Un poëte de ses

[1] *Aghâni*, I, 186 v°.
[2] *Ibid.* I, 187.

amis, Ibn Rohayma, en vue d'appeler sur lui-même l'attention du public médinois, avait imaginé de jouer la passion pour une jeune personne de noble naissance et d'une grande beauté, nommée Zeyneb, fille d'Icrima. Il faisait pour elle de petits vers amoureux, des espèces de madrigaux, dont voici un échantillon :

Zeyneb a atteint mon cœur d'un trait enflammé, quand l'âge de la folie et des propos d'amour est déjà loin de moi,
Quand des cheveux d'un blanc argenté couvrent mon front et entourent ma tête d'une brillante, mais fâcheuse auréole[1].

Il composa dans ce goût sept petites pièces de poésie, de deux à quatre vers. Son ami Younis les mit en musique et les chanta dans les réunions d'amateurs. Bientôt toute la ville connut ces chansons, que l'on appela *les Zeyneb*, du nom de la jeune personne. Celle-ci devint la fable de Médine. Elle avait un frère qui, indigné de voir sa sœur ainsi chansonnée, porta des plaintes au calife Hichâm, fils d'Abd el-Mélik. Le calife expédia sur-le-champ au gouverneur de Médine l'ordre de faire appliquer cinq cents coups de fouet au poëte et autant au chanteur. Heureusement pour les deux amis, ils eurent avis du châtiment qui les menaçait. Ils s'enfuirent au plus vite et ne reparurent plus à Médine qu'après

[1] اقصدت زينب قلبي بعد ما ذهب الباطل منى والغزل
وعلا المفرق شيب شامل واضح فى الراس منى واشتعل

la mort de Hichâm et l'avénement de Walîd II, fils de Yézîd[1].

Walîd II, à peine élevé à l'empire, fit venir Younis à sa cour. Il le garda près de lui jusqu'au moment où il perdit le trône et la vie[2]. On ignore ce que Younis devint ensuite; il n'est plus nommé dans les anecdotes des règnes suivants, mais il y a lieu de croire qu'il vécut jusque vers le milieu du règne d'El-Mansour.

Le principal mérite de Younis el-Câtib fut d'avoir été le premier qui fit un recueil des chansons arabes, en y joignant des notices sur les auteurs des airs.

Cet ouvrage, dit Abou 'l-Faradj Isfahâni, est estimé et fait autorité dans la matière[3].

حكم الوادى Hakem el-Wâdi.

Abou Yahya Hakem el-Wâdi, c'est-à-dire natif ou habitant de Wâdi el-Cora dans le Hidjâz, était fils d'un barbier, nommé Maymoun, d'abord esclave, puis affranchi de Walîd I^er^, fils d'Abd el-Mélik. Maymoun avait recueilli, des libéralités du prince, qui lui confiait sa tête à raser, une petite fortune dont son fils fut l'héritier. Hakem avait acheté des chameaux et les louait pour transporter de l'huile de

[1] *Aghâni*, I, 287 r° et v°, 288.

[2] *Ibid.* I, 287.

[3] *Ibid.* I, 286 v°. كتابه فى الاغانى ونسبها الى من غنى فيها هو الاصل الذى يُعمل عليه ويُرجع اليه وهو اول من دون الغنا

Wâdi el-Cora ou de Syrie à la Mekke[1]. Bientôt, se sentant des dispositions pour la musique, il prit des leçons de son compatriote Omar el-Wâdi, chanteur qui jouissait d'une réputation méritée. Omar trouvant en lui un élève zélé, doué d'une belle voix et qui promettait de faire honneur à son maître, mit tous ses soins à l'instruire et à développer ses moyens. Hakem ne tarda pas à devenir un chanteur et même un compositeur distingué; mais il n'apprit pas à s'accompagner avec le luth, il se contenta de jouer du tambour de basque[2].

Le premier calife devant lequel Hakem chanta fut Walîd II, fils de Yézîd. Omar el-Wâdi, qui était en grande faveur auprès de ce prince, lui présenta son élève, dans un moment où Walîd, monté sur un âne d'Égypte magnifiquement harnaché, se promenait dans les jardins de son palais, suivi d'un groupe de serviteurs et de musiciens. Le calife portait un costume des plus riches : sa tunique, son manteau, sa chaussure même, étaient de brocart d'or; à sa main gauche pendait un collier de pierreries, et il cachait dans sa manche droite un objet qui semblait être d'un certain poids. Il dit à ses musiciens : « Chantez l'un après l'autre; celui qui me fera plaisir aura ce que contient ma manche, ce qui est sur moi et ce qui est sous moi. Plusieurs chantèrent, sans qu'il parût satisfait. Alors se tour-

[1] *Aghâni*, I, 35.

[2] *Ibid.* II, 35 r° et v°. كان ينقر بالدف ويغنى مرتجلا.

nant vers Hakem : « Chante, jeune homme, » lui dit-il. Hakem chanta ces vers :

Le front de celle que j'aime est orné d'une couronne aux mille couleurs ; son visage charme les yeux.
L'éclat de son teint est rehaussé par une lentille noire qui n'a pas de compagne.
Lorsqu'elle marche, sa taille flexible ondule comme un serpent,
Et ressemble, par sa finesse et son contour, à la tresse ronde dont sont formées les rênes d'un coursier[1].

« A la bonne heure ! s'écria Walîd. Voilà qui est délicieux. » En disant ces mots, il tira ce qu'il avait dans sa manche. C'était une bourse de mille pièces d'or (14,000 francs), qu'il jeta dans la main de Hakem, avec le collier de pierreries Ensuite, étant rentré dans son palais, il changea de costume, envoya au jeune chanteur qui lui avait plu l'habillement complet de brocart d'or, l'âne d'Égypte et son harnais[2].

Walîd, qui n'était pas moins amateur de poésie que de musique, voulut connaître l'auteur des vers

[1] اكليلها الوان   ووجهها فتّان
وخالها فريد   ليس له جيران
اذا مشت تثنّت   كانّها ثعبان
قد جدلت فجاءت   كانّها عنان

La comparaison que contient ce dernier vers se trouve répétée dans cet autre passage de l'*Aghâni* (I. 331 v°) : جارية كانها خوط بان او جدل عنان

[2] *Aghâni*, II, 35 v°.

chantés par Hakem. On lui nomma Mouti, fils d'Iyas, habitant de Coufa. Il dépêcha aussitôt à Coufa un courrier, avec ordre de lui amener le poëte. Peu de jours après, Mouti paraissait en sa présence. Le calife le pressa dans ses bras, le baisa sur le front et sur la bouche, le combla de présents et l'engagea à se fixer près de lui [1].

Hakem resta aussi quelques mois à Damas et eut plusieurs fois encore l'occasion d'obtenir des marques de satisfaction du calife. Mais Walîd II périt cette année même de mort violente. Pendant les règnes éphémères ou agités de ses successeurs, les musiciens eurent peu d'accès à la cour et auprès des grands. Hakem languit longtemps dans l'obscurité. Il vit tomber la puissance des Omeyyades, s'élever sur ses ruines la dynastie des Abbacides, s'écouler le règne de Seffâh et une partie de celui d'El-Mansour, sans pouvoir acquérir ni renommée, ni fortune.

Quand El-Mansour, ayant bâti Bagdad, y eut

[1] *Aghâni*, III, 204 v°, 205. Mouti (مطيع), fils d'Iyas, poëte aimable et spirituel, vécut sous les Omeyyades et les Abbacides. Pendant le règne d'El-Mansour, il s'attacha au service de Djafar, fils aîné du calife. S'étant aperçu que le prince devenait fou, il en informa El-Mansour et lui conseilla publiquement de désigner pour son successeur El-Mahdi son second fils. Djafar irrité chassa Mouti de sa maison. Mouti ayant ensuite été dénoncé au calife comme professant des doctrines hérétiques, le prince El-Mahdi, pour le soustraire au châtiment, lui fit quitter Bagdad et l'envoya à Basra avec une lettre de recommandation pour le gouverneur de cette ville, Souleymân, fils d'Ali, qui donna au poëte l'emploi de percepteur des dîmes. Mouti mourut trois mois après l'avénement au trône de Mouça el-Hadi. (*Aghâni*, III, 204-218.)

établi sa résidence, quand les princes de sa famille et les plus considérables personnages de l'empire s'y furent réunis autour du souverain (vers 148 de l'hégire, 765 de J. C.), plusieurs chanteurs du Hidjâz vinrent dans la nouvelle capitale et furent accueillis favorablement par les principaux seigneurs de la cour. Encouragé par cet exemple, Hakem, qui alors avait passé la cinquantaine, se rendit à Bagdad. Il plut dès l'abord à Mohammed, fils du précédent calife Abou 'l-Abbâs Seffâh. Il fut également goûté des fils de Souleymân Ibn Ali, qui étaient cousins d'El-Mansour. Enfin, la vogue et les richesses lui arrivèrent dans l'espace de peu de temps, et il éclipsa tous les autres musiciens[1].

Ce qu'on admirait surtout en lui, c'était le mérite de ses *hazadj*. A cette époque, il composait et chantait presque uniquement des airs de ce rhythme vif, que l'on adaptait d'ordinaire à des paroles de galanterie légère. Ce genre, dans lequel il excellait, était moins estimé des artistes que les diverses espèces du genre sérieux et lent nommé *thakil*, mais il était plus à la portée du commun des auditeurs.

Yahya, fils de Hakem, adressa un jour des reproches à son père sur l'emploi qu'il faisait de son talent. « Sied-il à un vieillard à barbe grise, lui dit-il, de s'adonner au genre de chant des jeunes efféminés? — Tais-toi, lui répondit Hakem, tu ne sais ce que tu dis. Le meilleur genre de chant est celui

[1] *Aghâni*, II, 36.

qui rapporte le plus. J'ai chanté trente ans le *thakil*, et je gagnais à peine de quoi subsister. Depuis moins de trois années que je chante le *hazadj*, au contraire, j'ai gagné plus d'argent que tu n'en as vu de ta vie [1]. »

Les chanteurs n'avaient rien à espérer du calife, qui était avare et, d'ailleurs, complétement insensible au charme de la musique. El-Mansour entendait parler des magnifiques dons que faisaient à Hakem quelques-uns de ses grands officiers et plusieurs membres de la famille impériale, notamment ses cousins, les fils de Souleymân Ibn Ali. Il s'étonnait de ces largesses et les traitait de prodigalités insensées. « Qu'est-ce que Hakem? disait-il. C'est un homme qui récite agréablement des vers. Voilà tout. Comment cela peut-il lui valoir tant de présents? » Un soir qu'El-Mansour était assis à prendre le frais sur un balcon, il vit sortir d'une maison située en face de son palais et habitée par un des généraux de ses troupes, un personnage couvert d'un superbe manteau, monté sur une belle mule et précédé d'un esclave portant une torche allumée. « Cette mule, dit le calife aux courtisans qui étaient près de lui, est la mule du général. Mais quel est donc celui qui la monte? — C'est le chanteur Hakem, lui répondit-on. — Ah! ah! reprit le calife en hochant la tête, je vois maintenant qu'il mérite les dons qu'il reçoit. — Et à quoi le Commandeur des croyants voit-il

[1] *Aghâni*, II, 36.

cela? demandèrent les courtisans. — C'est que je connais le général, dit El-Mansour. Il est économe et ne donne rien qu'à bon escient. Pour avoir obtenu de lui des faveurs, il faut que Hakem soit vraiment bien habile[1]. »

Après l'abondante récolte qu'il avait faite à Bagdad sous El-Mansour, Hakem retourna jouir des fruits de son talent à Wâdi el-Cora. Aucune anecdote de l'*Aghâni* n'indique s'il revint à Bagdad sous le califat d'El-Mahdi, fils et successeur d'El-Mansour. Mais il y reparut pendant l'année ou Mouça El-Hâdi, fils d'El-Mahdi, occupa le trône (169-170 de l'hégire, 785-786 de J. C.). Deux nouveaux chanteurs, l'un et l'autre de premier ordre, se trouvaient alors à Bagdad ; c'étaient Ibrahim el-Mauceli et le Coraychite Ibn Djâmi. Mouça les aimait et se plaisait à les entendre ; il accueillit aussi Hakem avec bienveillance.

Un jour que ces trois artistes étaient réunis en sa présence, le calife fit apporter trois *bedra* ou sacs de dix mille dirhams (7,000 francs) chacun, et dit : « Voici le prix dont je payerai le chant qui me donnera de l'entrain et de la gaieté. » Ibn Djâmi et Ibrahim commencèrent et chantèrent des airs vifs et d'une facture savante. Mouça resta froid et sérieux. Médiocrement connaisseur en musique, il préférait les airs simples et peu travaillés. Hakem chanta ensuite un de ses *hazadj* légers et gracieux. « Bravo! bravo! s'écria le calife, qu'on me verse

[1] *Aghâni*, II, 36.

à boire! — Le Commandeur des croyants a parfaitement jugé, dit Ibn Djâmi en élevant la voix, Hakem est un excellent artiste.» Mouça redemanda deux fois une nouvelle coupe. Puis sentant que les fumées du vin lui montaient à la tête, il fit remettre à Hakem les trois *bedra* et congédia les chanteurs. En sortant de l'appartement du calife, Hakem dit à Ibn Djâmi : «Tu t'es montré bon confrère à mon égard, tu as parlé d'une manière digne de la noblesse de ton caractère et de ta naissance. Je te prie d'accepter une de ces *bedra*. — Non, non, répliqua Ibn Djâmi, elles t'appartiennent à juste titre, et je souhaite que tu en obtiennes beaucoup d'autres[1].»

Hakem oublia vite la reconnaissance que l'obligeant procédé d'Ibn Djâmi lui avait d'abord inspirée. La jalousie de métier reprit ses droits, et dans un nouveau voyage qu'il fit à Bagdad, sous le règne de Haroun el-Rachid, frère et successeur de Mouça el-Hâdi, il eut la faiblesse d'entrer dans un petit complot contre Ibn Djâmi, qui, du reste, n'en souffrit pas. Voici le fait tel que le racontait l'un des acteurs, Foulayh, fils d'Abou 'l-Aurâ, chanteur très-distingué, natif de la Mekke :

«Le vizir Yahya, fils de Khâlid le Barmécide (c'est Foulayh qui parle), m'envoya chercher, ainsi qu'Ibn Djâmi et Hakem el-Wâdi. Je dis à celui-ci : «Aidons-nous l'un l'autre pour nous faire valoir et déprécier Ibn Djâmi.» La proposition fut acceptée.

[1] *Aghâni*, II, 36 v°.

Quand le moment de chanter fut venu, Hakem se fit entendre le premier. Comme il terminait son air, je m'écriai : « Voilà ce qui s'appelle chanter ! » Après lui, ce fut mon tour, et, fidèle à notre convention, Hakem dit bien haut : « Parfait ! on ne peut mieux ! » Ibn Djâmi ayant ensuite chanté, nous ne proférâmes pas un mot. Cependant Yahya fit dire à son affranchie favorite, la chanteuse Dénânir : « Tes confrères sont chez moi. Te plaît-il de venir les écouter ? » Quelques instants s'écoulèrent, pendant lesquels on nous versa du vin, à Ibn Djâmi et à moi ; Hakem n'en voulut pas. Dénânir arriva accompagnée de ses femmes, et nous recommençâmes à chanter, en continuant le même manége. Mais nous n'atteignîmes pas notre but, car le vizir, en nous congédiant, donna à chacun de nous une gratification égale, de deux mille dirhams (1,400 fr.). Ibn Djâmi jeta l'argent dans sa manche ; Hakem en fit autant. Pour moi, je m'approchai de Dénânir, qui avait été mon élève, et je lui dis : « Le vin m'a troublé la tête. Je te confie cette somme et te prie de me la garder. » Le lendemain matin, Dénânir me la renvoya jointe à une autre somme pareille, avec un message ainsi conçu : « Je te rends ton dépôt et t'adresse en même temps un cadeau que je te prie de distribuer à mes sœurs. » Elle désignait, par ce nom de sœurs, les jeunes filles esclaves auxquelles j'enseignais le chant[1]. »

[1] *Aghâni*, II, 35 v°, 36.

Le même vizir Yahya le Barmécide disait : « Je remarque dans Hakem une qualité particulière. Tous les autres chanteurs, quand ils répètent un air qu'ils ont entendu plusieurs fois, le modifient plus ou moins par des additions ou des omissions. Hakem seul répète un air exactement tel qu'il l'a entendu chanter. » On rapporta cet éloge à Hakem. « Cela tient, dit-il, à ce que les autres musiciens boivent, tandis que moi je ne bois pas[1]. »

Pendant son séjour à Bagdad, Hakem fut souvent appelé à chanter devant le calife Haroun el-Rachid, dont il conquit l'estime et l'admiration. Lorsque enfin, ayant résolu de quitter la cour, il vint prendre congé du calife, Haroun lui dit : « Je t'accorde 300,000 dirhams (210,000 fr.). Sur qui veux-tu que je te donne un mandat de cette somme? — Sur votre frère Ibrahim, fils d'El-Mahdi, » répondit Hakem. Haroun lui remit le mandat, et Hakem se rendit à Damas, dont Ibrahim, fils d'El-Mahdi, était alors gouverneur. Ce jeune prince cultivait la musique non pas en simple amateur, mais en véritable artiste. Charmé de voir arriver chez lui Hakem el-Wâdi, qu'il connaissait de réputation, il s'empressa de lui faire compter le montant du mandat et y ajouta une somme de 299,000 dirhams (209,300 fr.), prise sur sa propre cassette, en lui disant : « Il ne me siérait pas de t'offrir un présent égal à celui que tu as reçu du calife. »

[1] *Aghâni*, II, 36.

Hakem, sur les instances que lui fit Ibrahim, resta un mois dans le palais du prince, et, dans l'espace de ce mois, il apprit à son hôte deux cents airs, dont chacun, disait Ibrahim, valait pour lui plus de 300,000 dirhams[1].

Hakem, revenu enfin dans son domicile à Wâdi el-Cora, y fut attaqué d'un ulcère dans la poitrine. Tandis qu'il était malade, un poëte de la Mekke lui envoya ces vers :

> Abou Yahya souffrant est entouré d'amis affligés;
> Et moi, dans l'angoisse de mon cœur, je m'écrie : Grand Dieu ! rends la santé à Hakem el-Wadi !
> Combien de fois, chez de hauts personnages brillants comme des lames de glaives hors du fourreau,
> Il a fait les délices de la société par la beauté de son talent ! Nul poëte, nul chanteur n'osait ouvrir la bouche devant lui[2].

Hakem eut encore la force de mettre ce couplet en musique. Il mourut peu après, à l'âge d'environ quatre-vingt-un ans, vers le milieu du règne de Haroun el-Rachîd (182 de l'hégire, 798 de J. C.)[3].

سياط Syât.

Syât, affranchi de Khozâa, né à la Mekke une

[1] *Aghâni*, II, 36 r°.

[2] انّ ابا يحيى اشتكى علة   اضحى منها بين عوّادِ
فقلت والقلب به موجع   يا ربّ عافِ حكم الوادى
فربّ بيض قادة سادة   كانصل سلّت من اغمادِ
نادمهم فى مجلس لاهيا   فاصمت المنشد والشادى

[3] *Aghâni*, II, 35 v°, 36 v°.

dizaine d'années avant l'avénement de la dynastie abbacide, ne fournit pas une longue carrière; mais il se distingua par un mérite éminent comme compositeur, chanteur et instrumentiste. C'était un des plus habiles joueurs de luth de son temps. Il donna des leçons de luth et de chant, d'abord à Ibn Djâmi son compatriote, dont il avait épousé la mère, ensuite à Ibrahim el-Mauceli, qu'il rencontra à Bagdad. Ce fut aussi lui qui enseigna à ces deux artistes les airs composés par les grands maîtres du siècle des Omeyyades. Il était particulièrement amateur de ces airs qualifiés d'anciens, qu'il avait appris de Younis el-Câtib et d'un vieux musicien nommé Bourdân[1].

Ce dernier avait entendu Azzè-t el-Meylâ, Ibn Mouhriz, Djémîlé, Ibn Souraydj et surtout Mâbed, dont il était élève. On l'estimait beaucoup à Médine, où, malgré sa profession de chanteur, son témoignage avait toujours été reçu en justice, à cause de la régularité de ses mœurs. Parvenu à un âge avancé, il avait renoncé au chant et était devenu inspecteur du marché. Syât racontait en ces termes comment il avait lié avec lui des relations :

« J'allai, disait-il, trouver Bourdân dans le marché de Médine. C'était un beau vieillard, d'une physionomie douce et vénérable. Je le saluai et lui dis : « Mon oncle, je chante un air de ta composition, mais je crains de ne pas le savoir correctement;

[1] *Aghâni*, II, 11.

je te prie de me le rectifier. — Volontiers, mon fils, répliqua-t-il. Peut-être il s'agit de mon air : *Combien il s'est écoulé d'années depuis que je suis séparé d'Oamm Djémil!* — Justement, » dis-je. Il ajouta : « Nous ne sommes pas bien ici. Viens avec moi. » Il me prit amicalement par la main et me conduisit dans une maison voisine, qui avait vue sur le marché. Deux ou trois de ses amis l'y suivirent. Lorsque nous fûmes assis : « Voyons, me dit-il, chante cet air. — Ou plutôt, mon oncle, répondis-je, mets le comble à ta bonté en le chantant d'abord toi-même une ou deux fois. J'aurai ensuite plus de hardiesse pour le répéter et je m'en tirerai mieux. — Ah! ah! reprit-il en riant, je te devine. Ce que tu veux, ce n'est pas que je te rectifie cet air, c'est de pouvoir dire : J'ai entendu le vieux Bourdân chanter d'une voix débile et cassée, tandis que la mienne est jeune et fraîche. » Je protestai qu'une semblable intention était bien loin de ma pensée, et je priai les personnes présentes de se joindre à moi pour tâcher de le décider à chanter. Il céda enfin à nos instances et chanta son air trois fois de suite, d'une voix un peu chevrotante, mais avec une méthode parfaite. Puis il me dit : « Allons, à ton tour. » La manière dont je reproduisis son chant lui causa tant de plaisir et d'émotion, qu'il m'embrassa en me disant : « Va, mon fils, tu es le premier des chanteurs. Si tu vis, tu ne peux manquer d'acquérir une haute renommée. » J'avais gagné son affection. Depuis lors, chaque fois qu'il

me voyait, il m'invitait à venir avec lui dans sa maison. Nous y restions ensemble quelques heures, moi à lui chanter des airs nouveaux, lui à m'apprendre des airs anciens. J'en recueillis ainsi de sa bouche un bon nombre et des meilleurs[1]. »

Par une froide journée d'hiver, Syât passait à cheval dans une rue de la Mekke. Un mendiant, nommé Abou Rihâna le Médinois, qui était assis à se chauffer au soleil, n'ayant pour vêtement qu'une tunique râpée, l'aperçoit, s'élance vers lui et lui dit en saisissant la bride de son cheval : « Par le Prophète et par son tombeau! je te conjure de me chanter l'air que tu as fait sur ces paroles :

Je t'ai laissé mon cœur en gage, il se fond au feu de l'amour, tandis que je répands des pleurs inutiles[2].

Syât s'arrête complaisamment et chante l'air demandé. Abou Rihâna, dans l'excès de son enthousiasme, déchire sa tunique en mille pièces et se trouve tout nu. « Pauvre diable! dit Syât. Que puis-je faire pour toi en ce moment? — Chante-moi encore, répond le mendiant, ces vers :

Prends congé d'Oumâma, l'heure du départ est venue. Des adieux à celle qu'on aime! triste satisfaction!
Oumâma est comme une branche de saule. Son corps souple se balance mollement au souffle du zéphyr[3].

[1] *Aghâni*, II, 175.

[2] فوادى رهين فى هواك ومهجتى   تذوب واجفانى عليك همول

[3] ودّع امامة حان منك رحيل   ان الوداع لمن تحب قليل
مثل القضيب تمايلت اعطافها   فالريح تجذب متنها فتميل

Syât chante ces vers. Abou Rihâna, hors de lui, se frappe la figure d'un violent coup de poing qui fait jaillir le sang de son nez, et tombe évanoui. Il est relevé et porté dans la maison la plus proche par des personnes que le chant avait attirées. On lui jette de l'eau fraîche au visage, et il reprend ses sens. « Fou que tu es, lui dit-on, tu n'avais que cette tunique et tu l'as déchirée! — Bah! répond-il, de jolis vers chantés par une voix mélodieuse me procurent plus de chaleur que ne pourrait m'en donner l'étuve du calife. » Syât, rentré chez lui, s'empressa d'envoyer à Abou Rihâna une tunique, un manteau et un turban[1].

Sous le califat d'El-Mahdi, Syât alla s'établir à Bagdad, où il eut un grand succès. Il avait l'habitude de mener avec lui, partout où il se présentait pour chanter, deux musiciens de ses amis, qui accompagnaient sa voix. L'un jouait de la flûte et suivait son chant; l'autre jouait du luth et marquait le rhythme des airs. Les noms de ces deux artistes formaient avec le sien un bizarre assemblage. *Syât* signifie en arabe *fouets;* son joueur de flûte était appelé Hibâl, c'est-à-dire *cordes*, et le joueur de luth Ikab, dont le sens est *supplice.*

Or, un soir que le calife El-Mahdi était à boire en présence de plusieurs de ses familiers, il fit approcher de lui Sélâm el-Abrach, le chef de ses eunuques, et lui donna un ordre à demi-voix. Les

[1] *Aghâni*, II, 12.

assistants distinguèrent les mots : « Va chercher... fouets... cordes... supplice... » La peur les saisit; ils s'imaginèrent qu'El-Mahdi voulait faire exécuter quelqu'un d'entre eux. Après un quart d'heure d'attente pénible, ils virent entrer Syât avec ses deux acolytes, armés de leurs instruments innocents. Ils se rassurèrent alors, et le calife rit beaucoup de la frayeur qu'il leur avait causée[1].

Dans la dernière année du règne d'El-Mahdi, Syât fut atteint d'une maladie grave. Ses élèves Ibn Djâmi et Ibrahîm el-Mauceli étaient à Bagdad. Ils vinrent le visiter et lui exprimer la peine qu'ils éprouvaient du triste état de sa santé. Syât, sentant bien que son mal était sans remède, dit : « Qu'ai-je été pour vous? — Un excellent maître et un ami précieux, répondirent-ils. — Conservez ma mémoire, ajouta Syât. Je vous ai enseigné mes soixante meilleurs airs. Je vous recommande de n'y rien changer et de ne pas vous les attribuer. » Ils le lui promirent, et furent fidèles à leur parole[2].

Les souffrances de Syât se prolongèrent. Il mourut enfin peu de jours après l'avénement de Mouça el-Hadi[3] (169 de l'hégire, 785 de J. C.).

Dans la suite, lorsque Ibrahîm el-Mauceli était au comble de la faveur auprès du calife Haroun el-Rachîd, Ishak son fils l'entendit un jour chanter un air dont la beauté le frappa. « Mon père, de-

[1] *Aghâni*, II, 11 v° et 12.
[2] *Ibid.* II, 12.
[3] *Ibid.* II, 12.

manda-t-il, quel est l'auteur de ce bel air? — L'auteur, mon fils, répondit Ibrahîm, était un homme qui, s'il eût vécu, n'eût pas laissé de place à ton père, ni à aucun autre chanteur, dans l'estime et les bonnes grâces du calife. Cet air est de Syât[1]. »

ابن جامع Ibn Djâmi.

Ismaïl Ibn Djâmi, célèbre chanteur et compositeur mekkois, était de noble origine. Son père et sa mère appartenaient tous deux à la famille de Sahm, l'une des branches principales de la tribu de Coraych. Il avait reçu une excellente éducation et était fort instruit dans la loi religieuse et civile. Très exact à faire les prières prescrites, il savait le Coran par cœur et le récitait en entier tous les vendredis. Son front était, dit-on, usé par la fréquence de ses prosternations[2]. Toutefois sa dévotion ne l'empêchait pas de boire du vin, comme presque tous les musiciens ses confrères.

Ayant perdu son père de très-bonne heure, il avait pu se livrer sans obstacle au penchant qui le portait vers la musique. Il s'était perfectionné dans cet art, grâce aux leçons du chanteur Syât, dont l'âge ne dépassait guère le sien, et qui, par un mariage peu assorti, était devenu son beau-père.

Lorsque Syât se rendit à Bagdad, Ibn Djâmi le suivit en cette ville. Là, il fit la connaissance d'Ibra-

[1] *Aghâni*, II, 11 v°.
[2] *Ibid.* II, 37.

hîm el-Mauceli, et dès lors commença à s'établir entre eux une émulation de talent. Tandis que Syât charmait le calife El-Mahdi, Ibn Djâmi et Ibrahîm allaient chanter chez les princes Mouça et Haroun, qui les recherchaient beaucoup et buvaient avec eux. El-Mahdi aimait fort la musique et le vin, mais il ne voulait pas que ses fils s'abandonnassent aux mêmes goûts. Il interdit aux deux chanteurs l'entrée de la maison des princes. Quelque temps après, informé que ses défenses n'étaient pas observées, il fit saisir et amener devant lui Ibrahîm el-Mauceli et Ibn Djâmi. Par ses ordres, trois cent soixante coups de fouet furent appliqués à Ibrahîm. Ibn Djâmi allait subir un châtiment semblable, quand il s'écria : « Commandeur des croyants, aie pitié de ma mère! » El-Mahdi se laissa toucher, il épargna Ibn Djâmi et se contenta de lui dire : « Quelle honte pour un Coraychite comme toi d'exercer la profession de chanteur! Va-t-en, sors à l'instant de Bagdad[1]. »

Ibn Djâmi était depuis peu revenu à la Mekke auprès de sa mère, lorsque le calife El-Mahdi mourut, laissant le trône à son fils aîné Mouça el-Hâdi. Un grand personnage de la cour de Bagdad, nommé Fadhl, dont le père, Rabi, avait été vizir d'El-Mansour, s'empressa d'envoyer chercher Ibn Djâmi, bien persuadé que son retour ferait plaisir au nouveau calife. Fadhl logea Ibn Djâmi dans sa

[1] *Aghâni*, I, 319; II, 39.

maison et l'y tint caché quelques jours en attendant l'occasion de le produire. Elle s'offrit bientôt. Mouça el-Hadi se souvint de son chanteur favori et dit à ses courtisans : « N'y a-t-il personne parmi vous qui me fasse venir Ibn Djâmi que j'aime tant? — Il est ici chez moi, dit Fadhl. Le désir du Commandeur des croyants a été accompli avant d'avoir été exprimé. » Fadhl sortit un instant et rentra, tenant par la main Ibn Djâmi. Le calife, pour récompenser Fadhl de la surprise agréable qu'il lui avait ménagée, lui fit sur-le-champ un cadeau de 10,000 pièces d'or (140,000 fr.) et l'investit des fonctions de grand chambellan[1].

Ibn Djâmi fut ensuite invité à chanter; mais, mal inspiré en ce moment, il ne sut trouver aucun air qui plût au calife. Fadhl, en se retirant avec son hôte, lui dit : « Quelle idée as-tu eue de ne chanter que de la musique lente et grave? C'était du brillant qu'il fallait. — Je n'étais pas en verve, répliqua Ibn Djâmi. Présente-moi encore demain, et je ferai mieux. » En effet, le lendemain Ibn Djâmi, amené par Fadhl, chanta des morceaux si vifs et en même temps si gracieux, que Mouça en fut ravi et lui dit : « Demande-moi ce que tu voudras. » Puis, sans attendre sa réponse, il lui donna 30,000 pièces d'or (420,000 fr.)[2].

Le règne de Mouça el-Hâdi ne dura guère plus d'une année. A l'époque où son frère Haroun el-

[1] *Aghâni*, II, 39.
[2] *Ibid.* II, 39 v°.

Rachîd lui succéda, Ibn Djâmi était à la Mekke dans un état de gêne extrême. Possédé de la passion des chiens et de celle du jeu[1], il avait dissipé, en achats de chiens d'espèces rares, une partie des sommes considérables qu'en différentes fois il avait reçues de Mouça; le jeu avait dévoré tout le reste. Se voyant dénué de ressources, il quitta la Mekke et se transporta à Médine, où il avait quelques amis sur l'assistance desquels il comptait. Ici nous laisserons parler Ibn Djâmi lui-même, de la bouche duquel on a recueilli le récit qui va suivre.

« J'arrivai à Médine, disait-il, n'ayant dans ma manche que quatre dirhams (2 fr. 80). Je me dirigeai vers la maison d'une personne de ma connaissance. Je rencontrai une négresse portant une cruche sur l'épaule. Elle marchait à deux pas devant moi, et je l'entendis chanter ces vers :

> Je me plains à mes compagnons de la longueur de mes nuits. Ils me répondent : Pour nous que les nuits sont courtes !
>
> C'est que le sommeil ferme leurs yeux, tandis qu'il fuit ma paupière.
>
> Quand vient la nuit, si douce pour l'amour heureux, la tristesse oppresse mon cœur; eux, ils voient avec plaisir la nuit remplacer le jour.
>
> Ah ! s'ils éprouvaient la peine que je ressens, ils gémiraient comme moi sur leurs couches solitaires[2].

[1] *Aghâni*, II, 37 v°.

[2] شكونا الى احبابنا طول ليلنا   فقالوا لنا ما اقصر الليل عندنا
وذاك لان النوم يغشى عيونهم   سراعا وما يغشى لنا النوم اعينا

« L'air était charmant et d'une singulière originalité. J'en fus émerveillé ; mais je n'avais pu le saisir. Je priai la négresse de le répéter. Elle le répéta ; je ne le saisis pas davantage. « Encore une fois, je t'en conjure, lui dis-je. — Ah! répondit-elle, en voilà assez. J'ai hâte d'aller faire mon ouvrage. » Je lui offris les quatre dirhams qui formaient tout mon avoir. Elle les accepta, non sans difficulté, s'arrêta, posa sa cruche à terre et chanta. J'appliquai toute mon attention à l'écouter, et cette fois je fus maître de l'air. « Il t'a coûté quatre dirhams, me dit-elle, et je te prédis qu'il te rapportera quatre mille pièces d'or (56,000 fr.). » A ces mots elle reprit sa cruche et s'éloigna rapidement. Je continuai mon chemin, répétant cet air tout bas, jusqu'à ce que je l'eusse bien fixé dans ma mémoire.

« L'un des amis que je visitai m'assura savoir de bonne source que le nouveau calife avait parlé de moi avec bienveillance. Il me conseilla de me rendre à Bagdad et me fournit les moyens de faire la route. Je partis donc. Parvenue au terme du voyage, la caravane me laissa dans un faubourg de la capitale. Le jour baissait, je ne savais où aller. Je suivis machinalement quelques passants jusqu'au delà du pont, et me trouvai dans une des rues principales. Je vis une mosquée et j'y entrai. Après y avoir fait la prière du *maghrib* (coucher du soleil), je de-

اذا ما دنا الليل المضرّ لذى الهوى   جزعنا وهم يستبشرون اذا دنا
فلو انهم كانوا يلاقون مثل ما   نلاقى لكانوا فى المضاجع مثلنا

meurai immobile à ma place pendant plus d'une heure et j'accomplis la prière d'*el-icha* (de la nuit close). J'étais mourant de faim et de fatigue. La solitude s'était faite peu à peu dans la mosquée; il n'y restait plus qu'un personnage bien vêtu, derrière lequel se tenaient plusieurs domestiques et eunuques. Il pria encore quelques instants et s'achemina vers la porte. En passant près de moi, il me regarda et me dit : « Tu es sans doute étranger? — Oui, répliquai-je, je suis arrivé ce soir à Bagdad, et n'ai pas de logement. — Ta profession? — Chanteur. — Je me charge de toi. » Il me confia à l'un de ses gens et sortit de la mosquée.

« Mon guide me conduit dans un grand bâtiment, qu'il me dit être la partie du palais impérial habitée par son maître, Selam el-Abrach, le chef des eunuques. Nous traversons différentes salles et nous arrivons à un long corridor, au bout duquel nous entrons dans un petit cabinet. Là, on me sert un repas dont j'avais le plus pressant besoin. Comme je terminais ma réfection, j'entends dans le corridor des pas précipités et une voix qui dit : « Est-il ici? — Oui, répond une seconde voix. — Qu'on l'habille convenablement, reprend la première, qu'on le parfume et qu'il vienne sans retard. » Ces ordres sont aussitôt exécutés. On me fait monter sur une mule, dont un eunuque prend la bride. Nous franchissons plusieurs cours, nous passons sous de hautes voûtes et nous parvenons à une dernière cour, plus spacieuse que les autres. Aux lumières qui brillent

de toutes parts, aux gardes qui stationnent près des portes et se renvoient les uns aux autres le cri d'*Allah acbar*, je reconnais que je suis devant la demeure du calife, et je mets pied à terre. L'on m'introduit dans un vaste et splendide salon, au fond duquel est tendu un grand rideau de soie. Plusieurs siéges, rangés sur une même ligne, en face du rideau, occupent le milieu de la pièce. Sur quatre de ces siéges sont assises, tenant des luths, quatre personnes, trois femmes et un homme. L'on me place à côté de ce dernier et l'on ordonne aux femmes et à leur compagnon de chanter successivement. Les trois femmes commencent; le musicien chante ensuite. C'étaient de médiocres artistes. Voyant mon tour arrivé, je prie mon voisin de m'accompagner et je lui dis : « Hausse l'accord de ton luth et baisse un peu telle touche qui s'est dérangée. — A toi maintenant, » me dit un eunuque. Je chante un air de ma composition. Cinq ou six eunuques sortent à l'instant de derrière le rideau, accourent à moi et me demandent : « De qui est cet air? » Je réponds : « De moi. » Ils s'en vont avec la même vitesse. Puis Sélâm el-Abrach, sortant aussi de derrière le rideau, s'approche et me dit : « Tu mens. Cet air est d'Ibn Djâmi. » Je garde le silence, et le chef des eunuques se retire.

« Bientôt nous recommençons à chanter dans le même ordre, d'abord les trois musiciennes; après elles le musicien, et mon tour arrive. On nous avait donné du vin avant cette reprise. Je chante un autre

de mes airs avec plus d'entrain et de verve que le premier. Le salon retentissait des éclats de ma voix. Dès que j'ai fini, les mêmes eunuques s'élancent hors du rideau et se précipitent vers moi, en me criant tous ensemble : « De qui est cet air? — De moi. » Ils repartent en courant. Le chef des eunuques sort encore du rideau et me dit : « Tu mens. Cet air est d'Ibn Djâmi. — Eh! c'est moi, dis-je, qui suis Ibn Djami. » A peine ai-je proféré ces mots que le rideau s'entr'ouvre. Le grand chambellan, Fadhl fils de Rabî, paraît et dit : « Le Commandeur des croyants. » Haroun el-Rachîd s'avance appuyé sur le bras de Djafar le Barmécide et me dit : « C'est toi Ibn Djâmi? — Oui, Commandeur des croyants, puisse ma vie être acceptée comme rançon de la vôtre! — Depuis quand es-tu à Bagdad? — Depuis quelques heures. — Je suis bien aise de te voir. Compte sur ma générosité pour remplir toutes les espérances que tu pourras former. — Que Dieu très-haut comble de prospérités le Commandeur des croyants! qu'il accorde toujours à ses armes la victoire sur ses ennemis! qu'il éternise la gloire de son règne! »

« Haroun s'assit avec Djafar sur un sofa et me demanda quelque air nouveau. La chanson de la négresse se présenta à mon esprit; je la chantai. Haroun se tournant vers Djafar : « As-tu jamais, lui dit-il, rien entendu d'aussi original? — Jamais, répliqua Djafar, rien de semblable n'a charmé mon oreille. » Le calife me jeta une bourse de mille pièces

d'or (14,000 francs), que je mis sous ma cuisse. D'après ses ordres, je répétai la chanson une seconde, puis une troisième fois, et reçus une seconde et une troisième bourse de pareille somme. Les largesses de Haroun allaient, pour le moment, s'arrêter là, quand il s'aperçut que je riais. « Qu'as-tu à rire, me dit-il en fronçant le sourcil. — Commandeur des croyants, répondis-je, c'est que je pense à l'histoire de cette chanson. — Quelle histoire? je veux la connaître. » Je racontai ma rencontre avec la négresse dans une rue de Médine; comment j'avais donné mes quatre dirhams à cette femme pour qu'elle m'enseignât l'air, que j'avais un vif désir d'apprendre. Je n'oubliai pas de mentionner la prédiction qu'elle m'avait faite. Le calife sourit : « Fort bien, dit-il, l'aventure est assez curieuse, en effet. Allons, ajouta-t-il en me jetant une quatrième bourse de mille pièces d'or, il ne faut pas faire mentir la négresse. »

« La nuit était très-avancée. Haroun se leva et rentra dans ses appartements intérieurs. Je me disposais à m'en aller, assez embarrassé de ma personne et de mon or. Un officier du palais me dit de le suivre. Je sortis avec lui. Il me mena dans une maison richement meublée, garnie de tout ce qui pouvait être utile ou agréable. J'y trouvai plusieurs domestiques mâles et deux jolies filles esclaves. « Tout ce qui est ici t'appartient, me dit l'officier; c'est un don que t'accorde le Commandeur des croyants. » Là-dessus il me quitta, et je rendis grâces au ciel

de m'avoir ainsi fait passer tout à coup du dénûment à l'opulence [1]. »

Ibn Djâmi, s'étant présenté un matin chez le vizir Yahya le Barmécide, attendait dans une antichambre, avec d'autres personnes, que le vizir fît savoir s'il était visible. Le cadhi Abou Youcef arriva escorté d'un groupe de gens de loi à longs bonnets. Il parcourut l'assistance d'un coup d'œil rapide, cherchant quelqu'un auprès de qui il lui convînt de se placer. Il remarqua un personnage d'un air distingué, d'un maintien grave, vêtu d'habits de couleur brune et coiffé d'un turban noir roulé autour d'un bonnet de forme allongée. Ce personnage était Ibn Djâmi, qui avait l'habitude de porter un costume imitant celui des hommes de loi. Abou Youcef, le prenant pour un *fakih*, ou jurisconsulte étranger, alla se mettre à côté de lui, le salua et lui dit : « Permets que je sois ton voisin. Au cachet de ta physionomie, je présume que tu es du Hidjâz et de la race coraychite. — Tu ne te trompes pas, répliqua Ibn Djâmi. — De quelle famille coraychite fais-tu partie? — De la famille de Sahm. — Et laquelle des deux cités saintes t'a vu naître? — C'est la Mekke. — Parmi les *fakih*, tes compatriotes, quels sont ceux avec lesquels tu as des relations? — Je les connais tous. Nomme-moi celui que tu voudras, je pourrai t'en donner des nouvelles récentes. » La conversation ainsi engagée roula ensuite sur les traditions, les commentaires

[1] *Aghâni*, II, 40 v°, 41, 42, 45 v°, 46.

du Coran, la jurisprudence. Le cadhi trouva son interlocuteur très-versé dans ces matières et conçut de lui une haute idée. Enfin, l'huissier ayant annoncé que le vizir ne pouvait recevoir, Abou Youcef dit un adieu cordial à Ibn Djâmi, et ils se séparèrent.

Tous deux revinrent le lendemain. Le cadhi s'empressa de renouer l'entretien de la veille avec le prétendu *fakih*, dont l'instruction profonde, le langage élégant et pur l'étonnèrent encore plus que la première fois. En le quittant, il lui exprima son estime dans les termes les plus flatteurs.

Peu de jours après, un ami d'Abou Youcef vint le voir et lui dit : «Sais-tu, cadhi, quel est celui avec qui tu as causé si longuement chez le vizir? — Je le sais parfaitement, répliqua le cadhi; c'est un savant jurisconsulte de la Mekke, un homme du plus grand mérite. — C'est le musicien Ibn Djâmi. — Est-il possible! Nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui[1]. — Les témoins de ta méprise, ajouta le visiteur, l'ont racontée à d'autres. Maintenant on en jase et l'on en rit partout.» Abou Youcef se promit bien d'être plus réservé à l'avenir.

A quelque temps de là, le hasard voulut que le cadhi rencontrât une troisième fois Ibn Djâmi dans le même lieu. Dès qu'il l'aperçut, il se détourna pour l'éviter et alla se placer à distance. Ce mouvement n'échappa point à Ibn Djâmi, qui en comprit sur-le-champ le motif. Il s'avance vers le cadhi et le

[1] Formule particulière aux Musulmans, exprimant l'étonnement, l'horreur, la résignation.

salue. Abou Youcef rend le salut d'un air glacial et se retire à une extrémité de la pièce. Ibn Djâmi le suit et l'aborde de nouveau. Les assistants, connaissant l'histoire de leurs rencontres précédentes, les observent et attendent avec curiosité ce qui va se passer entre eux. « Abou Youcef, dit Ibn Djâmi, en élevant la voix de manière à être entendu de tout le monde, pourquoi me fuis-tu aujourd'hui, toi qui me recherchais naguères? On t'a informé que je suis un chanteur, et voilà ce qui t'éloigne de moi. Je vais te poser une question. » Ici l'attention redouble. « Dis-moi, Abou Youcef, continue Ibn Djâmi, si un Bédouin grossier venait te réciter, d'une voix inculte et rude, ce vers :

Habitation de Meyya, située autrefois sur le coteau de l'Alyâ, déserte maintenant et depuis longtemps abandonnée[1]!

« Penses-tu qu'il y aurait du mal à cela? — Non, répond le cadhi, le Prophète lui-même a parlé avec estime de la poésie[2]. — Eh bien! reprit Ibn Djâmi, lorsque, moi, je dis ainsi ce même vers (il le chante), te paraît-il, Abou Youcef, que j'en retranche ou que j'y ajoute quelque chose? — Non, non, réplique le cadhi, laissons ce discours. — Abou Youcef, poursuit Ibn Djâmi, toi qui dois être l'interprète

[1] Premier vers d'un poëme de Nabigha, dont M. de Sacy a donné le texte et la traduction dans sa *Chrestomathie*.

[2] Mahomet a dit : « Si vous êtes en doute sur la valeur et l'emploi d'un mot, cherchez-le dans les poésies. Car les poésies sont le trésor de la langue arabe. »

de la vérité, conviens donc que je ne fais que prêter à la poésie le charme de mon organe. » A ces mots, il tourne le dos au cadhi et le laisse passablement déconcerté de voir les spectateurs échanger entre eux des sourires malins et des chuchotements dont il devine être le sujet [1].

L'épouse de Haroun el-Rachid, la princesse Oumm Djafar, qui, dans son enfance, avait reçu de son grand-père El-Mansour le surnom de *Zobeydè*, c'est-à-dire petite crème, à cause de la blancheur et de la fraîcheur de son teint, apprit un jour que le calife était dans son salon et n'avait auprès de lui aucun de ses ministres ou de ses courtisans ordinaires. Elle désira l'attirer chez elle et lui adressa ce message : « Commandeur des croyants, il y a trois jours entiers que je ne t'ai vu. C'est aujourd'hui le quatrième. » Haroun lui fit cette réponse : « Je ne suis pas seul. J'ai chez moi Ibn Djâmi dont j'écoute les chants. » Un second message de Zobeydè arriva bientôt; il était conçu en ces termes : « Tu sais, Commandeur des croyants, que le vin et la musique n'ont pas d'attrait pour moi en ton absence; que je ne prends aucun plaisir si tu ne le partages. Permets-moi donc aussi de partager celui que tu goûtes à cette heure. » Haroun lui fit dire : « Je vais me rendre chez toi. » En effet, il appela Hoçayn, l'un de ses eunuques principaux, et l'envoya en avant pour prévenir la princesse qu'il se mettait en marche à

[1] *Aghâni*, II, 37 v°.

l'instant même. Puis il prit Ibn Djâmi par la main et s'achemina avec lui, précédé de quelques eunuques, vers l'appartement de Zobeydè. Dans une longue galerie qui y conduisait, il vit venir à sa rencontre les eunuques et les femmes de la princesse; il comprit que Zobeydè elle-même les suivait et s'avançait pour le recevoir. Il s'empressa de lui dépêcher un eunuque chargé de lui porter ces mots : « Ibn Djâmi est avec moi. » Sur cet avis, Zobeydè, qui déjà était dans la galerie, se jeta dans une chambre latérale et attendit qu'Ibn Djâmi fût passé.

Haroun, parvenu dans le salon de sa femme, plaça Ibn Djâmi dans un cabinet voisin, d'où la voix du chanteur pouvait se faire entendre à travers une portière de soie. Ensuite il s'assit; Zobeydè entra et se précipita dans ses bras. Haroun la pressa longtemps contre son cœur et la fit asseoir à son côté. Après les tendres épanchements de leurs sentiments mutuels, le calife ordonna à Ibn Djâmi de chanter. Ibn Djâmi chanta quelques vers exprimant le bonheur des amants. « Quelle heureuse idée j'ai eue! s'écria Zobeydè. Que ces moments sont délicieux! » Et elle commanda à Mouslim, chef de ses eunuques, de compter à Ibn Djâmi autant de fois cent mille dirhams (70,000 francs) qu'il y avait de vers dans le morceau qu'il venait de chanter. « Fille d'Abou'l-Fadhl, dit Haroun, ta générosité a devancé la mienne pour récompenser notre hôte et notre ami. » Quand le calife fut retourné dans son appartement, il envoya à Zobeydè autant de pièces d'or (dinars) qu'elle

avait donné de dirhams (pièces d'argent) à Ibn Djâmi [1].

La voix d'Ibn Djâmi n'était jamais si belle que lorsqu'il était affligé. Le calife Haroun el-Rachîd, informé de cette particularité, imagina un moyen de s'en assurer par lui-même. Tandis qu'Ibn Djâmi et d'autres artistes chantaient en sa présence, il se fit apporter une lettre supposée, annonçant que la mère d'Ibn Djâmi venait de mourir à la Mekke. Il lut tout haut le passage qui contenait cette nouvelle et fit un compliment affectueux de condoléance à Ibn Djâmi. Celui-ci, qui aimait tendrement sa mère, fut pénétré de douleur. Son tour de chanter étant venu, il chanta une élégie, d'une voix vibrante d'émotion et avec une expression si admirable, que le calife et tous les assistants en furent transportés; les jeunes pages se frappaient la tête contre les murs. Haroun ne voulut pas prolonger cette cruelle épreuve. Il détrompa Ibn Djâmi et le dédommagea de la peine qu'il lui avait causée par une gratification de dix mille pièces d'or (140,000 francs) [2].

Ibn Djâmi avait passé à Bagdad plusieurs années consécutives. Il éprouvait le désir de revoir sa mère et la Mekke, sa patrie. Il obtint un congé du calife, et, avant de se mettre en route, il pria Haroun de lui permettre de faire combattre des coqs et de boire du vin, sans être passible de châtiment. Haroun lui accorda cette permission par un écrit de sa propre main.

[1] *Aghâni*, II, 40 v°.
[2] *Ibid.* II, 40.

Le gouverneur de la Mekke, à cette époque, était un personnage connu sous la qualification d'El-Othmâni, c'est-à-dire le descendant du calife Othmân. Lorsque Ibn Djâmi lui communiqua l'écrit de Haroun, l'émir s'écria : « Tu es un imposteur. Serait-il possible que le Commandeur des croyants autorisât ce que Dieu a défendu? Cet écrit est faux. Par Allah! si je te prends à faire combattre des animaux ou à boire du vin, je te punirai sévèrement. » Ibn Djâmi eut beau protester, il n'y gagna rien et se retira plein de dépit et de ressentiment.

Une brouille récemment survenue entre le gouverneur et le directeur des postes, Hammâd el-Béridi, ne tarda pas à s'envenimer, et ces deux fonctionnaires étaient en hostilité déclarée, quand le calife Haroun vint en pèlerinage à la Mekke. Hammâd dit à Ibn Djâmi : « Unissons nos efforts pour renverser le gouverneur. Tu diras au calife que c'est un homme injuste, violent, de mœurs scandaleuses, et tu invoqueras mon témoignage. Moi, j'enchérirai encore sur ce que tu auras dit. — De pareilles accusations contre El-Othmâni, répliqua Ibn Djâmi, n'auraient aucune chance de succès; le calife les reconnaîtrait aisément comme dictées par la malveillance. Je sais un moyen plus adroit et plus sûr d'atteindre notre but, sans d'ailleurs blesser la vérité. »

Ibn Djâmi, étant allé complimenter le calife sur son arrivée dans les lieux saints, se garda bien de se plaindre du peu d'égard qu'avait eu l'émir pour

sa permission; Haroun n'aurait fait que rire de l'aventure. Il attendit que le calife le questionnât. En effet, Haroun lui dit : « Comment trouvez-vous votre gouverneur El-Othmâni? — Excellent, répliqua Ibn Djâmi. C'est un homme pieux, intègre, libéral, ami de la justice et irréprochable dans ses mœurs. Malheureusement, il est faible d'esprit. — Quel signe de faiblesse donne-t-il? demanda Haroun. — Il fait la guerre aux chiens et veut en exterminer la race. — Mais pour quel motif? — Il prétend que, le jour où son ancêtre, le calife Othmân, fut massacré, son corps ayant été jeté sur un tas d'immondices, un chien s'en approcha et lui dévora le visage. De là est née la haine implacable qu'il a vouée aux chiens. Il les fait tuer tous. — C'est là, vraiment, dit Haroun, une étrange faiblesse d'esprit. Il faut que je destitue cet homme. » Et sur-le-champ il nomma un successeur à El-Othmâni[1].

De retour à Bagdad, Ibn Djâmi, faisant un jour la sieste, se réveilla en sursaut, appela son fils Hichâm et lui dit : « Prends ton luth et accompagne-moi. Un génie m'est apparu pendant mon sommeil et vient de me faire entendre un air que je crains d'oublier. » Il chanta aussitôt cet air plusieurs fois de suite, de manière à le graver dans son souvenir. C'était un charmant *ramal*, le meilleur de tous ceux qui étaient dans son répertoire. On le nomma *l'air du Djinn*[2]. Cette anecdote a cela de curieux qu'elle

[1] *Aghâni*, II, 39 v°.
[2] *Ibid.* II, 38.

offre une ressemblance frappante avec celle de *la sonate du Diable* de Tartini.

L'émulation qui avait régné entre Ibn Djâmi et Ibrahim el-Mauceli, sous les deux précédents califes, était devenue, sous Haroun, une véritable rivalité, qui divisait en deux partis tous les musiciens admis à la cour. Les uns donnaient la supériorité à Ibn Djâmi; les autres soutenaient la prééminence d'Ibrahîm el-Mauceli. Mais les deux rivaux étaient généreux; ils se rendaient mutuellement justice et entretenaient ensemble des relations de confraternité affectueuse.

Ibrahîm el-Mauceli étant allé un matin visiter Djafar le Barmécide, avec lequel il avait beaucoup de familiarité, lui demanda ce qu'il avait fait la veille. « J'ai passé la journée avec quelques amis, répondit Djafar, à nous divertir, à boire et à entendre chanter Ibn Djâmi. Nous avons remarqué, ajouta-t-il avec intention, qu'il n'observait pas toujours la mesure. — Tu crois, répliqua Ibrahim, me faire plaisir en me disant cela; mais tu ne m'en fais aucun. Ibn Djâmi ne pas observer la mesure! impossible. Depuis trente ans, il ne marche, ne parle, ne tousse qu'en mesure. Comment pourrait-il manquer à la mesure en chantant[1]? »

Il y avait alors à Bagdad un musicien natif de Coufa, nommé Mohammed el-Raff, bon chanteur et habile instrumentiste. Il était très-hostile à Ibn

[1] *Aghâni*, II 39 v°.

Djâmi et dévoué, au contraire, à Ibrahîm el-Mauceli et à son fils Ishak, qui l'avaient présenté au calife. Doué d'une mémoire singulièrement heureuse, il lui suffisait d'entendre un air deux fois, le plus souvent même une seule, pour le savoir parfaitement. Un petit nombre d'amis lui connaissaient cette faculté. Si l'un d'eux désirait apprendre un air que l'auteur, jaloux de son œuvre, refusait de lui enseigner, il s'adressait à Mohammed el-Raff. Celui-ci, à la première occasion où cet air était chanté devant lui, le saisissait pour ainsi dire à la volée et l'enseignait à son ami[1].

Ibn Djâmi, Mohammed el-Raff, Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli et trois autres chanteurs célèbres de cette époque, Allawayh, Akid et Moukhârik, se trouvaient un soir réunis en présence de Haroun el-Rachîd qu'ils amusaient de leurs chants. Ibn Djâmi, s'accompagnant avec son luth, chanta un air nouveau de sa composition. Le calife cria : *Bravo!* but une grande coupe de vin et dit à Ibn Djâmi de recommencer. Ishâk lança un coup d'œil significatif à Mohammed el-Raff, qui, comprenant aussitôt sa pensée, écouta l'air attentivement et le retint. Haroun se leva ensuite et quitta momentanément le salon pour accomplir la prière de la nuit close. Ibn Djâmi sortit aussi pour aller faire ses ablutions et prier. Sous le même prétexte, Ishâk emmena les quatre autres musiciens dans une pièce éloignée, où

[1] *Aghâni*, III, 257 v°.

Mohammed el-Raff leur répéta l'air d'Ibn Djâmi, jusqu'à ce qu'ils fussent tous en état de le redire exactement. Ils rentrèrent alors dans le salon. Ibn Djâmi y était déjà, et Haroun, paraissant quelques instants après, ordonna la reprise des chants.

Quand vint le tour d'Ishâk, il chanta l'air nouveau d'Ibn Djâmi, qui, fixant sur lui des yeux étonnés, pouvait à peine en croire ses oreilles. Le calife, également surpris, dit à Ishâk : « Est-ce que cet air est de ton répertoire? — Oui, Commandeur des croyants, répliqua Ishâk. — Il ment, s'écria Ibn Djâmi. Il ne peut l'avoir appris que tout à l'heure de ma bouche. — Il y a longtemps que je le sais, dit Ishâk, et je l'ai même enseigné à tous mes camarades ici présents. — Eh bien! voyons, dit Haroun, que tes camarades le chantent. » Mohammed el-Raff répéta l'air, puis Allawayh, puis Akîd, puis Moukhârik. Ibn Djâmi était hors de lui. Il se leva avec impétuosité et, faisant quelques pas en avant, il jura dans les termes les plus énergiques qu'il avait composé cet air dans la nuit précédente, et que personne au monde n'avait pu en avoir connaissance, jusqu'au moment où lui-même l'avait fait entendre au calife. Tandis qu'il parlait, Haroun jeta à Ishâk un regard interrogateur. Ishâk répondit par un mouvement de tête signifiant : il dit la vérité. Haroun, à son tour, prit un malin plaisir à tourmenter Ibn Djâmi. « Je ne doute pas, lui disait-il, que tu n'aies cru de bonne foi avoir trouvé quelque chose de neuf. Mais tu ne t'es pas aperçu apparemment que

c'était une réminiscence.» Après l'avoir ainsi plaisanté quelque temps, il dit enfin à Ishâk : «Donne-nous maintenant la clé de l'énigme.» Ishâk avoua que Mohammed el-Raff avait retenu l'air d'Ibn Djâmi et l'avait appris à ses camarades, pendant la suspension de la séance. «Ceci, dit le calife en riant, montre la justesse du proverbe : *Chaque être a un fléau dans sa propre espèce. Le fer même est rongé par la lime*[1]. Le fléau d'Ibn Djâmi, c'est son confrère Mohammed el-Raff[2].»

Ibn Djâmi paraît avoir terminé sa carrière vers l'an 187 de l'hégire (803 de J. C.), environ une année avant son rival Ibrahîm el-Mauceli[3].

ابرهيم الموصلى IBRAHÎM EL-MAUCELI.

Cet artiste célèbre, issu d'une noble famille persane qui était venue d'Arrédjân s'établir à Coufa, naquit dans cette ville, en l'année 125 de l'hégire (742-743 de J. C.). Il était encore fort jeune, lorsque son père Mâhân mourut, le laissant confié à la protection d'un personnage illustre des Benou Temîm, nommé Khozayma. Ibrahîm, pour cette raison, se disait, dans la suite, *maula* ou client des Benou Témîm.

Ibrahîm annonça de bonne heure son goût pour la musique. Comme on voulait s'opposer à ce qu'il

[1] كل شى له آفة من جنسه حتى الحديد يسطو عليه المبرد

[2] *Aghâni*, 257 r° et v°.

[3] *Ibid.* I, 322.

s'y livrât, il s'enfuit de Coufa, pour se débarrasser des obstacles que ses parents ou protecteurs mettaient à son penchant, et se rendit à Maucel (*vulgo* Mossoul). Il y resta une année et y apprit à chanter. De là lui vint le surnom d'el-Mauceli. Il alla ensuite à Rey et y acquit une connaissance approfondie de la musique arabe et persane. Il y demeura assez longtemps et y prit deux femmes, la première appelée Douchâr, la seconde Châhik. Ce fut de cette dernière qu'il eut son fils Ishâk et ses autres enfants [1].

Il se transporta enfin à Bagdad et s'y fixa. Le chanteur Syât, qui s'y trouvait alors, lui enseigna les airs anciens et acheva, par d'excellentes leçons, de perfectionner son talent pour le chant et son habileté à jouer du luth [2].

Le premier calife devant lequel Ibrahîm chanta fut El-Mahdi. Ce prince lui avait défendu de fréquenter ses fils Mouça et Haroun et de boire avec eux. L'on a vu précédemment, dans l'article d'Ibn Djâmi, qu'El-Mahdi fit appliquer trois cent soixante coups de fouets à Ibrahîm, pour avoir contrevenu à cette défense [3].

Dans la suite, Mouça el-Hâdi et Haroun el-Rachîd dédommagèrent amplement Ibrahîm du traitement qu'il avait reçu à cause d'eux. Mouça, devenu calife, le combla de bienfaits et lui donna en une seule fois

[1] *Aghâni*, I, 318 r° et v°.
[2] *Ibid.* II, 11.
[3] *Ibid.* I, 319; II, 39.

150,000 pièces d'or (2,100,000 francs). Après la mort de Mouça, Haroun, parvenu au trône, l'enrichit également de ses libéralités.

A son mérite comme chanteur Ibrahîm joignait beaucoup d'esprit et d'instruction, une conversation extrêmement agréable. Il cultivait en outre la poésie avec succès. Haroun el-Rachîd ne pouvait se passer de lui ; il l'admettait dans sa société intime et familière ; très-souvent même il mangeait et buvait avec lui en tête-à-tête. C'est ce qui a valu à Ibrahîm le surnom d'*El-nédîm*, c'est-à-dire le commensal [1].

Un jour, Ibrahîm était devant Haroun avec les deux musiciens Barsouma et Zolzol. Celui-ci jouant du luth, celui-là du *zamr* (sorte de flûte), accompagnaient la voix d'Ibrahîm qui chantait ces deux vers d'Abou'l-Otâhiya [2] :

La raison a repris sur moi son empire ; je suis revenu des folies de la jeunesse.

Je vois les femmes, qui me lançaient autrefois de tendres œillades, s'éloigner aujourd'hui de moi et ne plus me montrer que des rigueurs [3].

Haroun éprouva un plaisir si vif qu'il se leva impétueusement et s'écria : « Ô Adam ! si tu pouvais entendre ceux de tes enfants qui sont à cette heure en ma présence, certes tu jouirais comme moi. »

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.

[2] Voy. ci-après, à la fin de l'article d'Ibrahim el-Mauceli, une notice sur le poëte Abou'l-Otâhiya.

[3] صحا قلبي وراع الىّ عقلي   واقصر باطلي ونسيت جهلي
رأيت الغانيات وكنّ خزرًا   الىّ صرمنني وقطعن حبلي

Puis, modérant cet enthousiasme par une pensée de dévotion, il s'assit et dit : « Je demande pardon à Dieu [1]. »

Mansour Zolzol, le joueur de luth dont il vient d'être question, était beau-frère d'Ibrahîm, qui avait épousé une de ses sœurs. Il fut l'inventeur des luths perfectionnés appelés *chebâbit*, à cause de leur forme semblable à celle d'un poisson nommé *chebbout.* Avant lui les Arabes se servaient de luths de la forme de ceux des Persans. Dans une occasion où, ayant encouru la colère de Haroun, il avait été jeté en prison, il dut sa délivrance à l'affection d'Ibrahîm. Depuis plusieurs années il languissait au fond de son cachot. Ses camarades et ses parents le croyaient mort. Un soir, Haroun ayant quitté pour un moment le salon où ses musiciens étaient réunis, Ibrahîm se mit à chanter en l'absence du calife ces vers qu'il avait composés :

O Zolzol ! reverrons-nous jamais ces jours où nous te possédions au milieu de nous, où nous bravions ensemble les vaines clameurs de l'envie?

Ces jours où tu étais tranquille et content, où les largesses du calife venaient également nous chercher !

Malheureux celui qui est banni de la présence du souverain ! combien il doit se sentir humilié s'il conserve la raison ?

Depuis que je t'ai perdu, Zolzol, je souffre et gémis sans cesse; je verse des torrents de larmes, comme une mère à qui la mort a ravi ses enfants [2].

[1] *Aghâni*, I, 333 v°.

[2] هل دهرنا بك راجع يا زلزل   ايامَ ينعبنا العدوّ المبطل
ايام انت من المكاره آمن   والخير متسع علينا مقبل

Haroun rentra subitement. Il avait entendu les derniers sons de la voix d'Ibrahîm. « Que chantais-tu tout à l'heure? » lui demanda-t-il en s'asseyant. Ibrahîm hésitant à répondre, le calife lui ordonna formellement de répéter son chant et l'assura qu'il n'avait rien à craindre. Lorsque Ibrahîm eut obéi, Haroun lui dit : « Eh bien! veux-tu revoir Zolzol? — Les morts, répliqua Ibrahîm, peuvent-ils sortir du tombeau? — Qu'on le fasse paraître, » reprit Haroun. A l'instant on amena Zolzol. Ses cheveux et sa barbe avaient blanchi pendant son emprisonnement. A sa vue, son beau-frère manifesta la joie la plus vive. Le calife commanda à Ibrahîm de chanter et à Zolzol de l'accompagner avec son luth. Tous deux firent entendre des sons si éclatants que le palais en retentit. Leur maître témoigna son plaisir en vidant une grande coupe de vin. Il fit à l'un et à l'autre de riches présents et rendit à Zolzol ses bonnes grâces [1].

Ibrahîm el-Maucéli faisait le récit suivant :

« Haroun el-Rachid, en congédiant les musiciens à la fin d'une soirée, me dit : « Demain, viens de bonne heure, pour boire avec moi le vin du matin. » Je ne manquai pas, le lendemain, de me rendre au palais

يا بؤس من فقد الامام وقربه ماذا به من ذلّة لو يعقل
ما زلت بعدك فى الهموم مردّدا ابكى باربعة كأنى مثكل

Le dernier hémistiche signifie mot à mot : « Je verse des larmes par les quatre yeux (fontaines), » c'est-à-dire par les deux yeux et les deux narines.

[1] *Aghâni*, I, 326 v°.

dès le point du jour. Je trouvai Haroun seul avec une jeune esclave qui tenait un luth à la main. C'était une charmante fille, à la taille svelte et flexible comme une branche de saule. Sur l'ordre du calife elle chanta d'une voix délicieuse et avec un goût parfait. Je fus émerveillé. « Quelle est cette jeune fille? demandai-je. — C'est, répondit Haroun, celle dont le poëte a dit :

> Mon cœur est à elle, son cœur est à moi. Nous sommes une seule âme en deux corps [1].

« Elle chanta une seconde fois. Le calife but et me fit boire ainsi que la chanteuse. Puis il me dit : « Chante à ton tour, Ibrahîm. » La voix et la beauté de la jeune esclave avaient fait sur mes sens une vive impression. Oubliant devant qui j'étais, j'eus l'imprudence de chanter ces deux vers :

> L'amour qu'elle a fait naître en moi a produit sur mon cœur l'effet que produit sur le buveur la sève d'un vin généreux.
>
> Je sens l'amour pénétrer jusqu'à mes os, comme un homme piqué par un scorpion sent le venin se répandre dans toutes les parties de son être [2].

« Le calife comprit l'allusion et en fut courroucé. « Sors d'ici sur-le-champ, » me dit-il. Je me retirai confus, et n'osai reparaître en sa présence pendant un mois. Comme il ne me faisait point rappeler, je

[1] لها قلبي الغداة وقلبها لى ۔ فنحن كذاك فى جسدين روح

[2] تشرّب قلبي حبّها ومشى به ۔ تمشى حميّا الكاس فى جسم شارب
ودب هواها فى عظامى فشفّها ۔ كما دبّ فى الملسوع سمّ العقارب

commençais à m'inquiéter. Un eunuque vint me remettre un billet. Je le dépliai et j'y lus ces vers :

> Je crains que ma passion ne termine ma vie, sans que celui que j'aime connaisse mes sentiments.
>
> Va, ma lettre, porte un tendre salut à celui que je ne puis nommer, et dis-lui
>
> Que tu es envoyée par la main d'une femme en proie à tous les tourments de l'amour [1].

« Qui m'adresse cela? demandai-je à l'eunuque. — C'est, répondit-il, la petite fille que tu as entendue chanter chez le Commandeur des croyants. » Ne doutant pas que ce ne fût là un piége, j'accablai d'injures le messager et le rouai de coups de bâton. Il s'enfuit. Aussitôt je courus chez le calife. Je lui donnai le billet, je lui dis de quelle part on me l'avait présenté et quel traitement j'avais infligé au porteur. Haroun se mit à rire si fort qu'il faillit tomber à la renverse. Quand son accès de gaieté fut calmé, il me dit : « C'est moi qui ai voulu t'éprouver. Tu es sorti de l'épreuve à ton honneur. Reviens désormais chez moi comme à l'ordinaire [2]. »

Djafar, fils de Yahya le Barmécide, dit un jour à Ibrahîm el-Mauceli :

« Veux-tu que je te fasse un cadeau ou que je te donne un conseil qui te vaudra un million de

[1] قد تخوفت ان اموت من الوجد ولم يدر من هويت بما بى
يا كتابى فاقرأ سلامى على من لا اسمّى وقل له يا كتابى
انّ كفّا اليك قد بعثتنى فى شقاء مواصل وعذاب

[2] *Aghâni*, I, 331 v°.

dirhams (700,000 francs)? — Donne-moi le conseil, répliqua Ibrahîm, ce sera comme si j'avais reçu de toi le million. — Eh bien! reprit Djafar, sache que le calife aime particulièrement les poésies de Dhou'l-Roumma et les sait même par cœur. Rien ne lui est plus agréable que d'entendre chanter des vers de ce poëte. La première fois qu'il voudra te marquer sa satisfaction en te faisant compter une somme d'argent, lève-toi, baise la terre devant lui et dis : « Je prie le Commandeur des croyants de substituer à cette gratification le don d'une chose qui sera encore plus précieuse pour moi. C'est un apanage qu'il pourra m'accorder sans nuire à personne et sans qu'il lui en coûte rien. » Le calife te demandera : « Quel est cet apanage ? » Tu répondras : « ce sont les poésies de Dhou'l-Roumma. Je sollicite le privilége exclusif de les chanter devant vous, parce que j'aime ce poëte et le préfère à tous les autres. »

Ibrahîm remercia Djafar de cet avis et saisit la première occasion d'adresser cette demande à Haroun. Elle parut faire plaisir au calife, qui répondit : « J'y consens, je te donne en apanage les vers de Dhou'l-Roumma. » Les autres musiciens se mirent à rire entre eux de ce qu'ils appelaient la folie d'Ibrahîm. « Tu es bien ambitieux, » lui dirent-ils ironiquement. Ibrahîm, sans leur riposter, s'adressa au calife : « Au nom du Dieu et du Prophète, dit-il, et par le tombeau d'El-Mahdi, je supplie le Commandeur des croyants de jurer qu'il n'accordera désormais aucune gratification à tout autre artiste

que moi qui chanterait devant lui des vers de Dhou'l-Roumma. Tel sera le brevet constitutif de mon apanage. » Haroun fit ce serment. Depuis lors, Ibrahîm seul lui chanta les poésies de Dhou'l-Roumma, pour divers morceaux desquelles il composa plus de cent airs. Chacun de ces airs lui fut payé libéralement, et, en résultat, il obtint du calife, en chantant les vers de son poëte favori, deux millions de dirhams (1,400,000 francs)[1].

Les principaux seigneurs de la cour, et surtout les Barmécides, ne se montraient pas moins généreux envers Ibrahîm. Un seul trait suffira pour en faire juger.

Ibrahîm prenait intérêt à un jeune chanteur, nommé Moukhârik, dont la voix était d'une étendue et d'une puissance remarquables. D'abord esclave d'Atikè, fille de Chahdè, chanteuse renommée par sa grande habileté à jouer du luth, Moukhârik avait reçu de sa maîtresse les premières leçons de musique. Vendu ensuite par elle, il avait appartenu à divers maîtres et enfin au calife Haroun, qui l'affranchit et l'admit au nombre de ses musiciens ordinaires[2]. Moukhârik s'était concilié l'amitié d'Ibrahîm, en lui demandant des enseignements pour se perfectionner et en se disant son élève.

Ibrahîm avait un jour composé trois airs. Il les apprit à Moukhârik et l'envoya successivement chez

[1] *Aghâni*, I, 133. Voy. la note B à la fin de l'article d'Ibrahîm el-Mauceli.

[2] *Aghâni*, II, 32.

Yahya le Barmécide et chez ses fils Fadhl et Djafar, pour leur faire hommage de ces nouvelles productions. Moukhârik chanta un de ces airs à chacun de ces personnages et l'enseigna à l'une de leurs esclaves. Il reçut d'eux pour sa peine 60,000 dirhams (42,000 francs). Ibrahîm en reçut 600,000 (420,000 francs) et une campagne de la valeur de 160,000 dirhams (112,000 francs)[1].

Aussi ses richesses devinrent-elles immenses. Son fils Ishâk disait avoir reconnu, en examinant des notes tenues par son père, que les sommes recueillies par Ibrahîm el-Mauceli, tant des cadeaux divers qu'on lui avait faits, que du prix des esclaves qu'il avait vendues après les avoir instruites dans l'art du chant, se montaient à 24 millions de dirhams (16,800,000 francs), non compris une infinité de petits présents qu'il n'avait pas inscrits sur son registre. Il avait en outre des pensions de 10,000 dirhams (7,000 francs) par mois, et enfin il tirait de très-grands produits de ses terres et autres propriétés[2].

Personne n'était plus généreux que lui et n'usait plus magnifiquement d'une fortune considérable. A toute heure de la journée on trouvait dans sa maison un repas prêt pour les étrangers. Il y avait toujours dans sa cuisine trois moutons destinés à être consommés. L'un était dépecé et cuisait dans les marmites; l'autre était tué, écorché et suspendu au

[1] *Aghâni*, I, 322 v°, 323.
[2] *Ibid.* I, 319 v°.

croc; le troisième était en vie. Quand il arrivait des hôtes et que le mouton cuit était mangé, on mettait celui qui était au croc dans les marmites, on tuait le mouton vivant et on le pendait au croc; puis sur-le-champ on amenait un autre mouton en vie, pour tenir la place de celui qui venait d'être égorgé.

Sa dépense ordinaire, seulement pour sa cuisine, ses parfums et autres objets de toilette ou d'agrément, était de 30,000 dirhams (21,000 francs) par mois.

Il se trouva une fois dans sa maison quatre-vingts jeunes filles esclaves, mises en dépôt chez lui par ses amis pour apprendre de lui quelques-uns de ses airs. Non-seulement il n'exigeait rien de ses amis pour ce qu'il enseignait à ces jeunes filles, mais encore elles étaient toutes logées, nourries, vêtues, entretenues de parfums, etc. à ses frais et avec autant de luxe que ses propres esclaves, et toujours il leur faisait de riches dons, lorsqu'il les rendait à leurs maîtres[1].

Dans la matinée d'un jour de mehredjân (c'est-à-dire d'équinoxe d'automne), Ibrahîm alla faire ses compliments à Mohammed, fils de Yahya le Barmécide, chez lequel une nombreuse compagnie était réunie. «Je te retiens avec nous pour la journée, dit Mohammed. — Il m'est impossible de rester, répliqua Ibrahîm, le calife m'appelle près de lui. —

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.

Eh bien! lorsque tu sortiras du palais de Haroun, reprit Mohammed, promets-moi de nous rejoindre ici, et tous les cadeaux que je recevrai aujourd'hui seront à toi [1]. » Ibrahîm promit à cette condition, et chargea un de ses amis qui faisait partie de la société de Mohammed de compter les cadeaux apportés. Il en vint de toute sorte et quelques-uns de grande valeur, entre autres une figure en or représentant un animal dont les yeux étaient formés de deux pierres précieuses. Cette figure plut beaucoup à Mohammed, qui dit à l'ami d'Ibrahîm : « Ne lui parle pas de cet objet, je veux le réserver pour Sellâma (c'était celle de ses femmes qu'il aimait le plus). » L'ami consentit à se taire sur cet article. Ibrahîm arriva enfin dans l'après-midi, et, dès son entrée, il dit gaiement au maître de la maison : « Allons! montre-moi les cadeaux. — Les voici, » répondit Mohammed, et il les fit étaler devant lui. Est-ce bien tout? demanda Ibrahîm. — Ma foi! dit Mohammed, je me ferais conscience de te cacher quelque chose. Je t'avoue que j'ai gardé une bagatelle pour Sellâma. — Oh! s'écria Ibrahîm, ce n'est pas là notre convention. Il faut tenir strictement sa parole; je ne connais que cela. » Mohammed envoya chercher la figure d'or. « Maintenant, dit Ibrahîm, tout ceci n'est-il pas à moi? — Oui, répliqua Mohammed. — Je puis donc, ajouta Ibrahîm,

[1] Il était d'usage à Bagdad de faire des présents aux grands personnages à l'équinoxe du printemps, *nirouz* ou *neyrouz*, et à l'équinoxe d'automne, *mehredjân*. (Voy. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 105.)

en faire ce qu'il me plaît. Il prit la figure d'or, et la rendant à Mohammed : « Permets que ce soit moi, lui dit-il, qui l'offre à Sellâma. » Puis il distribua tous les autres cadeaux aux assistants et aux domestiques, sans oublier les femmes et les filles esclaves de la maison. Chacun eut sa part. Il ne retint rien pour lui-même. Seulement, quand la société fut au moment de se séparer, il choisit deux pommes sur un plateau de fruits : « Voici mon lot à moi, » dit-il, et il sortit, laissant tout le monde charmé de son désintéressement et de la grâce de ses procédés [1].

Le calife Haroun el-Rachîd acheta d'Ibrahîm el-Mauceli une jeune et belle esclave au prix de 36.000 dinars ou pièces d'or (504,000 francs). Le lendemain de cette acquisition, il dit à son grand chambellan, Fadhl, fils de Rabî : « Ibrahim m'a cédé hier une esclave qui a passé une nuit dans mon palais, mais dont je ne me suis pas approché. J'avais cru que cette fille me convenait parfaitement. Je m'aperçois qu'elle n'a pas tout le mérite que je lui supposais et je trouve que le prix en est trop élevé. Toi qui es lié d'amitié avec Ibrahîm, va lui dire que je lui demande une diminution de 6,000 pièces d'or (84,000 francs). » Fadhl se rendit à la maison d'Ibrahîm et se fit annoncer. Ibrahîm s'empressa de venir à sa rencontre. « Point de cérémonie, lui dit Fadhl, c'est une question d'argent qui m'amène. » Et il lui exposa ce que désirait le calife. « Haroun, en te chargeant de cette négociation, dit Ibrahîm,

[1] *Aghâni*, I, 329 v°.

a voulu voir sans doute quel égard j'aurais pour ton entremise. — C'est ce que je pense, répliqua Fadhl. — Que tout mon bien appartienne aux pauvres, reprit Ibrahîm, si je ne double pas, en ta faveur, la diminution demandée. Oui, je rabats 12,000 pièces (168,000 francs) sur le prix convenu. » Fadhl se retira, enchanté d'avoir si bien réussi dans sa mission. Lorsqu'il fut sorti, Ishâk, fils d'Ibrahîm, dit à son père : « Comment as-tu pu faire une pareille remise? 12,000 pièces d'or! Est-ce donc là une bagatelle à dédaigner? — Tu es un ignorant, mon fils, répondit Ibrahîm. Je connais mieux que personne le caractère de Haroun. Si j'avais exigé de lui la somme entière, il l'aurait payée, sans nul doute, mais à contre-cœur, il m'aurait gardé rancune et je n'aurais été à ses yeux qu'un ladre, âpre au gain. Au lieu de cela, je lui fais une gracieuseté, j'en fais une à Fadhl, fils de Rabî, et je grandis dans l'estime de tous deux. D'ailleurs cette esclave m'avait coûté 40,000 dirhams (28,000 francs), j'en retire 24,000 dinars (336,000 francs); n'est-ce pas là un joli bénéfice? »

Cependant Fadhl était allé annoncer au calife qu'Ibrahîm avait spontanément abaissé de 12,000 pièces d'or le prix de l'esclave. Haroun fut étonné. « Vraiment, dit-il, Ibrahîm a l'âme noble et grande. Je ne veux pas profiter de sa facilité. Qu'on lui paye intégralement et sans délai la somme primitivement fixée entre nous. » Quand on apporta les 36,000 pièces d'or chez Ibrahîm, il appela son fils Ishâk. « Eh bien!

lui dit-il, qui avait raison, de moi ou de toi? — Évidemment c'est toi, mon père, répondit Ishâk; puisse Dieu prolonger tes jours aux dépens des miens[1]! »

Comme artiste, Ibrahîm el-Mauceli n'a été surpassé que par son fils Ishâk, qui cependant n'avait ni l'oreille plus délicate, ni même la voix aussi belle que son père.

Ibrahîm, ayant un jour reçu la visite de son confrère et rival Ibn Djâmi, lui donna un concert dans lequel il fit paraître trente jeunes filles qui chantaient et jouaient du luth à l'unisson. « Parmi les cordes de ces luths, il y en a une fausse, » dit Ibn Djâmi. Ibrahîm, s'adressant aussitôt à l'une des musiciennes, dit : « Une telle, monte un peu la corde de ton instrument. » On s'étonna de la perspicacité d'Ibn Djâmi, qui avait distingué le son d'une corde fausse au milieu de 120 cordes (chaque luth en avait quatre), et l'on admira surtout la finesse de l'oreille d'Ibrahîm, qui avait su reconnaître précisément, à l'instant même, quelle était cette corde[2].

Au jugement des meilleurs connaisseurs, quatre artistes ont excellé chacun dans un genre de chant : Mâbed, dans le *thakil* ou rhythme lent; Ibn Souraydj, dans le *ramal;* Hakem el-Wâdi, dans le *hazadj;* Ibrahîm el-Mauceli, dans le *mâkhoûri*, qui est la même chose que le léger du lent second[3].

[1] *Aghâni*, I, 319 v°.
[2] *Ibid.* I, 333 v°.
[3] *Ibid.* II, 36. Sur le rhythme mâkhoûri, voy. *Aghâni*, II, 31 v° et 151.

Passionné pour son art, zélé pour l'honneur de ses confrères et pour le sien propre, Ibrahîm était blessé du peu de considération qui s'attachait à la qualité de musicien. Il cherchait à rehausser, à ennoblir la position sociale des artistes, en attirant à l'étude de la musique des personnages de rang éminent. Un homme riche et de très-grande naissance, qui s'était adonné au chant, dit un jour à Ishâk, en présence d'Ibrahîm : « Que penses-tu de ma voix et des progrès que j'ai faits jusqu'ici ? » Ishâk répondit avec franchise : « Si tu veux m'en croire, tu renonceras au chant. Tu n'as pas de dispositions. — Qu'en sais-tu, jeune présomptueux ? » dit vivement Ibrahîm à son fils. Puis se tournant vers l'amateur : « Tu as des dispositions, lui dit-il, et si tu travailles, tu réussiras. » Lorsque ensuite il fut seul avec Ishâk, il lui dit : « Sot que tu es, quand des milliers d'amateurs comme celui-ci se rendraient ridicules, que t'importe ? Ce sont de riches et nobles seigneurs qui nous reprochent notre profession de musiciens. Laisse-les cultiver la musique et se couvrir du même blâme qu'ils déversent sur nous. Ainsi ils auront besoin de nous et de nos leçons ; ils nous prodigueront leur or pour acquérir un art dans lequel nous serons toujours leurs maîtres ; ils se rabaisseront et nous élèveront [1]. »

Ibrahîm el-Mauceli poussait jusqu'à l'extrême l'estime qu'il faisait de son propre talent. Il avait

[1] *Aghânî*, I, 324 v°.

acheté, pour Djafar, fils de Yahya le Barmécide, une esclave chanteuse, et en avait donné une somme très-considérable. Djafar, en recevant l'esclave, dit: « Quel est donc son mérite pour qu'elle vaille un si haut prix? — Quand elle n'aurait d'autre mérite, répliqua Ibrahîm, que de chanter cet air dont je suis l'auteur :

Quelle est cette habitation, sur le sol rocailleux du Rauhân?

Elle vaudrait ce prix et davantage. » Djafar sourit: « C'est un peu exagéré, » dit-il, et il paya la somme sans autre observation [1].

Il est certain toutefois que les filles esclaves qui savaient les airs composés par Ibrahîm, surtout celles qui avaient été ses élèves, acquéraient par là une grande valeur.

Abou Oyayna, arrière-petit-fils du célèbre capitaine Mohalleb, fils d'Abou Safra, était amoureux d'une jeune fille nommée Amân, esclave d'un maître qui ne la voulait céder qu'à un prix excessif. Elle prenait des leçons d'Ibrahîm el-Mauceli, et plus elle faisait de progrès dans le chant, plus son maître augmentait le chiffre du prix qu'il en demandait. Abou Oyayna fit à ce sujet les vers suivants :

En voyant le maître d'Amân ne pas mettre de bornes à ses prétentions, je m'écrie :

Que Dieu n'accorde pas ses faveurs au Mauceli, père d'Ishâk!

[1] *Aghâni*, I, 324.

Apôtre de Satan et plein de ses inspirations, il est venu parmi nous faire renchérir les chanteuses,

En leur apprenant des airs passionnés comme le délire de l'amour, qui charment les oreilles et ravissent les cœurs [1].

Avant Ibrahîm, dit-on, personne ne faisait donner des leçons de chant aux belles esclaves blanches. On n'enseignait la musique qu'aux esclaves noires et jaunes ou mulâtres, qui étaient beaucoup moins estimées que les blanches. Ibrahîm el-Mauceli, suivant ce qu'assurait son fils Ishâk, fut le premier qui forma au chant des filles esclaves d'un prix très-élevé [2].

Ibrahîm était sujet à des douleurs d'entrailles. En l'année 188 de l'hégire (804 de J. C.), ces douleurs augmentèrent de fréquence et d'intensité, au point qu'il fut obligé de renoncer à son service auprès du calife Haroun et de rester dans sa maison. Il fit sur sa maladie ces deux vers qu'il mit en musique :

Mon médecin est las de lutter contre mon mal.

Bientôt mes amis et mes ennemis recevront l'annonce de ma mort [3].

[1] قلت لما رأيت مولى امان   قد طغى سومه بها طغيانا
لا جزى الله الموصلىّ ابا إسحاق عنا خيرا ولا احسانا
جاءنا مرسلا بوحى من الشيطان اغلى به علينا القيانا
من غناء كانه سكرات الحبّ يُصبى القلوب والاذانا
(*Aghâni*, I, 320 v°.)

[2] *Aghâni*, I, 320 v°.

[3] ملّ والله طبيبى   من مقاساة الذى بى
سوف انعى عن قريب   لعدوّ وحبيب

Ce furent les derniers vers et le dernier chant qu'il composa. Le calife Haroun vint lui faire une visite et lui demanda avec intérêt des nouvelles de sa santé. Ibrahîm répondit : « Je suis, comme a dit un poëte :

> Un malade qui a fatigué les soins de ses plus proches parents, et que son médecin et ses amis ont abandonné[1].

Haroun répliqua : « Nous sommes à Dieu et nous retournerons à lui. » Puis il se retira. Peu d'instants après, Ibrahîm rendit le dernier soupir. Il était âgé de soixante-trois ans. La prière funèbre fut faite sur son corps par le prince El-Mamoun, fils du calife[2].

Malgré les grandes richesses qu'il avait acquises, Ibrahîm mourut endetté, comme on le voit par l'anecdote qui suit :

Il avait un jour chanté, devant Haroun el-Rachîd, un air de sa composition sur ces paroles :

> Informe-toi si jamais j'ai mérité la haine de personne, si jamais un compagnon a eu à se plaindre de moi[3], etc.

Le calife, ayant fort goûté cet air, se l'était fait répéter et avait gratifié Ibrahîm de 20,000 dirhams (14,000 francs). Deux ou trois ans après la mort d'Ibrahîm, son fils Ishâk, chantant en présence de Haroun, se rappela cette chanson et le don qu'elle avait valu à son père. Il se mit aussitôt à la chanter.

[1] سقيم ملّ منه اقربوه   واسلمه المداوى والحميم

[2] *Aghâni*, I, 335 v°, 336.

[3] سلى هل قلانى من عشير صحبته   وهل ذم رحلى فى الرفاق رفيق

Elle causa un vif plaisir au calife, qui but une rasade et dit :

« Il me paraît, Ishâk, que tu te souviens du cadeau de 1,000 dinars[1] que j'ai fait autrefois à ton père, à l'occasion de cet air; et je suppose que tu en espères un semblable. — Vous ne vous trompez pas, répondit Ishâk. — Ton père, reprit Haroun, a reçu de moi le prix de cet air; ne te flatte donc pas de le recevoir aussi. — Mon père, répliqua Ishâk, a obtenu de vous, en diverses circonstances, plus de 200,000 dinars (2,800,000 francs environ), que vous avez oubliés. Faut-il, pour mon malheur, que vous vous rappeliez uniquement les mille dinars donnés pour cet air ! — Comment, s'écria Haroun, je lui ai donné plus de 200,000 dinars ! — Oui, certainement. — J'en demande pardon à Dieu. Et combien a-t-il laissé en mourant ? — Il a laissé 5,000 dinars (70,000 francs) de dettes, que j'ai payés pour lui. — En ce cas, dit Haroun, je ne sais lequel, de moi ou de lui, a été le plus follement prodigue. Que Dieu nous pardonne à tous deux[2]. »

Ibrahîm el-Mauceli avait composé neuf cents airs, parmi lesquels son fils Ishâk en comptait trois cents qu'il regardait comme des chefs-d'œuvre; trois cents autres d'une bonne facture, sans être d'un ordre supérieur; et enfin trois cents qui n'étaient que des

[1] Les deux différentes manières dont la même somme est énoncée, 20,000 dirhams et 1,000 dinars, montrent bien qu'à cette époque le dinar valait 20 dirhams.

[2] *Aghâni*, I, 325.

bagatelles sans importance. Ishâk retrancha ces trois cents derniers de l'œuvre de son père, et quand on lui demandait quel était le nombre des compositions d'Ibrahîm el-Mauceli, il répondait : « Six cents[1]. »

Note A.

Ismaïl, surnommé Abou'l-Otâhiya, excellent poëte, né vers 130 de l'hégire (747 de J. C.) dans la ville d'Ayn-tamr, fut élevé à Coufa et se fixa ensuite à Bagdad, où il jouit d'une grande faveur auprès des califes El-Mahdi et Haroun. Il mena une vie licencieuse pendant sa jeunesse et composa beaucoup de poésies amoureuses, la plupart adressées à une fille nommée Ataba, esclave du calife El-Mahdi. On cite encore, parmi les femmes qu'il courtisa, une certaine Soda, affranchie de la famille de Maan ibn Zaydè. Abdallah, fils de Maan, qui aimait aussi cette femme, le menaça de sa vengeance, s'il continuait à se montrer son rival. Abou'l-Otâhiya lui répondit par des vers satiriques, au nombre desquels étaient ceux-ci :

فصُغ ما كنت حلّيت   به نفسك خلخالا
وما تصنع بالسيف   اذا لم تكُ قتّالا

Convertis en khalkhâls (anneaux que les femmes portent aux jambes) cette arme dont tu te pares.
Que fais-tu d'un sabre, toi qui ne tues personne ?

Abdallah disait depuis : « Toutes les fois que je

[1] *Aghâni*, I, 324.

sors, avec mon sabre au côté, et que je vois un passant me regarder, je m'imagine qu'il songe à ces deux vers, et je ne puis m'empêcher de rougir. »

Abou'l-Otâhiya avait du calife Haroun une pension annuelle de 50,000 dirhams (35,000 francs), et recevait en outre de fréquentes et larges gratifications. Dans son âge mûr, il commença à faire des poésies morales. A l'époque où Haroun alla séjourner à Racca (en 189 hég. suivant Abou'l-Feda, *Ann.* II, 88), Abou'l-Otâhiya se voua à la vie ascétique, prit des vêtements de laine et jura de ne plus traiter de sujets frivoles. Tous les vers qu'il composa depuis lors sont remplis de maximes de sagesse, de réflexions sur la fragilité du monde et sur la mort. Haroun, dont l'humeur était devenue triste et sombre, par suite de secrets remords qu'il éprouvait de sa cruauté envers les Barmécides, cherchant un jour à se distraire, lui demanda des vers amoureux. Sur son refus, il le fit jeter en prison. Abou'l-Otâhiya lui envoya vainement plusieurs épîtres touchantes, pour le prier de lui rendre la liberté. Enfin il lui en adressa une dernière où il lui disait :

اما والله ان الظلم لوم　　وما زال المسئ هو الظلوم

الى ديان يوم الدين نمضى　　وعند الله تجتمع الخصوم

Honte à l'iniquité ! Celui qui opprime son semblable est un tyran.

Nous paraîtrons devant le juge qui pèse les actions des hommes. Au tribunal de Dieu est le rendez-vous de l'oppresseur et de l'opprimé.

En lisant ces vers, Haroun se troubla et versa des pleurs. Il relâcha aussitôt le poëte et lui fit compter 2,000 dinars (28,000 francs). Peu de jours après, il lui dit : « Donne-moi un avertissement moral. — Je crains de vous irriter, répliqua Abou'l-Otâhiya. — Tu n'as rien à craindre, je te le jure, » ajouta Haroun. Abou'l-Otâhiya récita ces deux vers :

لا تامن الموت فى طرف ولا نفس　　اذا تسترت بالابواب والحرس
واعلم بان سهام الموت قاصدة　　لكل مدّرع منها ومتّرس

Malgré les gardes qui veillent à tes portes, ne crois pas être un seul instant en sûreté contre la mort,
Et sache qu'il n'est point de cuirasse ni de bouclier qui puisse garantir de ses traits.

Haroun, frappé de ces paroles, se couvrit les yeux de sa manche, qu'il trempa de ses larmes.

Abou'l-Otâhiya donna dans ses poésies l'exemple de plusieurs jolies mesures prosodiques, dont personne n'avait fait usage avant lui. Il mourut en l'année 210 de l'hégire (825 de J. C.). Le poëte célèbre Abou-Temmâm admirait ce vers d'Abou'l-Otâhiya :

الناس فى غفلاتهم　　ورحى المنية تطحن

Tandis que les hommes se livrent, insoucieux, à de vains plaisirs, les meules de la mort broient incessamment[1].

[1] *Aghâni*, I, 211 v°, 234; Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 104.

Note B.

Ghaylân Dhou'l-Roumma, bon poëte bédouin de la famille d'Adi, l'une des Rebâb, florissait sous les Omeyyades. Encore fort jeune, il se présenta au calife Abd el-Mélik et lui récita un poëme composé, disait-il, en son honneur. Un seul vers de ce poëme faisait mention du calife, tout le reste était consacré à vanter les qualités de la chamelle qui avait amené le poëte. Abd el-Mélik renvoya Dhou'l-Roumma sans lui donner de gratification. « Tu as fait, lui dit-il, l'éloge de ta chamelle et non le mien. » On reprochait à Dhou'l-Roumma de se plaire trop à dépeindre minutieusement les vestiges de campements abandonnés. Les poëtes citadins, ses rivaux et ses ennemis, disaient que ses vers avaient une odeur de fiente de chameau. Mais les Bédouins en faisaient grand cas; ils estimaient surtout ses poésies amoureuses. Il chanta longtemps la beauté d'une femme mariée nommée Meyya, petite-fille de Cays, fils d'Acim el-Mancari. Ensuite, s'étant brouillé avec elle, il célébra Kharcâ, femme de la tribu d'Amir ibn Sassaa. Il mourut sous le règne de Hichâm, en 117 de l'hégire (735 de J. C.). (*Aghâni*, IV, 45 v°, 55. Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 563.)

ابو محمد اسحاق بن ابرهيم الموصلي

Ishâc, fils d'Ibrahîm el-Mauceli.

Abou Mohammed Ishâk, fils d'Ibrahîm el-Mauceli, a joui chez les Arabes d'une réputation extraor-

dinaire, et certainement il en était digne. Littérateur, érudit, jurisconsulte, très-versé dans les traditions, philologue, poëte, chanteur, instrumentiste, compositeur, homme éminemment distingué dans tous les genres, son talent musical était le moindre de ses mérites; c'est néanmoins celui qui a le plus contribué à le rendre célèbre. « Sa méthode, dit l'auteur de l'*Aghâni*, a frayé la voie et aplani les difficultés de l'étude de la musique. D'un consentement unanime, on l'a proclamé le premier maître de l'art. La grande supériorité qu'il avait acquise, sous ce rapport, est d'autant plus singulière, qu'il détestait la profession de musicien. Il répétait souvent : « Toutes les fois qu'on me dit de chanter, je voudrais, pour en être dispensé, recevoir dix coups de fouet (c'est tout ce que j'en pourrais supporter). J'en recevrais volontiers autant, lorsqu'on m'appelle Ishâk *le chanteur*, pour que cette épithète ne soit pas accolée à mon nom[1]. »

Se trouvant un jour dans une société de gens instruits réunis chez Yahya fils d'Actam, câdhi des câdhis à Bagdad, sous le règne d'El-Mâmoun, il engagea et soutint successivement, sur la théologie scolastique, sur la jurisprudence, la poésie, la philologie et autres matières analogues, des discussions dans lesquelles il eut l'avantage sur tous ses interlocuteurs. Après avoir ainsi étonné l'assemblée par l'étendue de son savoir, il dit au câdhi : « As-tu re-

[1] *Aghâni*, I, 338 r° et v°.

marqué quelque erreur dans ce que tu viens d'entendre de ma bouche ? — Aucune, répliqua le câdhi. — Comment se fait-il donc, reprit Ishâk, que, possédant tant de sciences diverses au même degré que la majorité de ceux qui s'adonnent spécialement à chacune d'elles, je me voie généralement désigné par une qualification indiquant la connaissance d'un seul art ? » Il voulait dire « du chant, » mais il évita de prononcer le mot. Le câdhi se tourna vers un poëte, nommé Mohammed ibn Atiya, qui était bon dialecticien, et lui dit : « C'est à toi de répondre à cette question. — Je le veux bien, répondit Ibn Atiya, et que Dieu augmente la gloire du câdhi ! » Puis, s'adressant à Ishâk : « Abou Mohammed, lui dit-il, te juges-tu l'égal d'El-Ferrâ et d'El-Akhfach dans la science grammaticale ? — Non. — Pour la philologie et l'érudition poétique, es-tu au niveau d'El-Asmaï et d'Abou Obayda ? — Non. — Vas-tu de pair avec Abou Hodhayl Allâf et Nizhâm Balkhi pour la scolastique ? — Non. — As-tu approfondi la jurisprudence autant que le câdhi (montrant Yahya) ? — Non. — Comme poëte, peux-tu te mettre en parallèle avec Abou'l-Otâhiya et Abou Nowas ? — Non. — Eh bien ! voilà l'explication de ta demande. On te désigne par une qualification qui rappelle l'art dans lequel tu excelles incontestablement et sans aucune comparaison possible avec personne, tandis que tu as des rivaux et même des maîtres, sous le rapport de tes autres connaissances. » Ishâk sourit et se retira. Après son départ,

le câdhi Yahya dit au poëte : « Tu as bien parlé. Cependant tu n'as pas tout à fait rendu à Ishâk la justice qui lui est due. Car il faut convenir que c'est un homme bien rare[1]. »

Ishâk était né en 150 de l'hégire (767 de J. C.). L'on a vu précédemment que sa mère, nommée Châhik, était de Rey. Il fut élevé à Bagdad. Voici, d'après ce qu'il rapportait lui-même, le genre de vie qu'il avait mené pendant plusieurs années de sa jeunesse.

« J'allais, disait-il, dès le point du jour, chez Houchaym, fils de Bouchayr, qui m'enseignait des traditions. En le quittant, je me rendais auprès d'El-Kéçaï, d'El-Ferrâ ou d'Ibn Ghazâlè, avec lesquels je lisais quelque partie du Corân. De là, je courais chez le musicien Mansour Zolzol, qui me faisait jouer sur le luth divers morceaux de deux ou trois rhythmes différents. Je me présentais ensuite chez la chanteuse Atikè fille de Chahdè, qui m'apprenait un ou deux airs. Je terminais ma tournée par une visite chez El-Asmaï ou chez Abou Obayda, je parlais avec eux de littérature, de poésie, d'histoire, et je m'instruisais dans leur entretien. Enfin, je venais dîner chez mon père, je lui rendais un compte détaillé de l'emploi de ma matinée, des notions nouvelles que j'avais acquises, des personnes que j'avais vues, et nous allions ensemble passer la soirée chez le calife Haroun al-Rachid[2]. »

[1] Ibn Khallicân, éd. de Slane, p. 95, 96.

[2] *Aghâni*, I, 319.

Comme Ibrahîm el-Mauceli, Ishâk fut comblé des faveurs de Haroun et des libéralités des Barmécides. Le chef de cette illustre famille, Yahya fils de Khâlid, ayant su qu'Ishâk était logé dans une maison qu'il tenait à loyer, acheta cette maison avec toutes celles qui l'environnaient, et en fit présent à Ishâk. Les quatre fils de Yahya, Fadhl, Djafar, Mohammed et Mouça, sur l'invitation de leur père, donnèrent chacun 100,000 dirhams (70,000 francs) à Ishâk, pour meubler, embellir et disposer à son goût son habitation[1].

Quand Fadhl, nommé au gouvernement du Khoraçan, fut sur le point de partir pour cette contrée, Ishâk, en lui faisant ses adieux, lui récita ces vers :

> Vivre séparé de toi est aussi pénible que de quitter la vie, ton absence sera pour nous comme la privation des rosées bienfaisantes du ciel.
>
> Que la paix de Dieu t'accompagne ! Combien de loyauté, de générosité, je vois s'éloigner avec toi[2] !

Fadhl l'embrassa et lui fit compter 1,000 dinars (14,000 francs). Puis il lui dit : « Abou Mohammed, si tu voulais mettre ces deux vers en musique et enseigner ce chant à l'un des musiciens qui viennent avec moi, tu me ferais plaisir et ce serait un souvenir que tu me laisserais. » Ishâk s'empressa d'accomplir ce désir. Pendant son séjour dans le Kho-

[1] *Aghâni*, I, 346.

[2] فراقك مثل فراق الحياة وفقدك مثل افتقاد الديم
عليك سلام فكم من وفا افارق فيك وكم من كرم

raçan, Fadhl écrivait souvent à Ishâk et ne manquait pas de lui envoyer 1,000 dinars, chaque fois qu'il se faisait chanter les deux vers qu'Ishâk lui avait adressés[1].

De retour à Bagdad et revêtu de la charge de vizir, le même Fadhl fit un autre trait singulier de bienveillance envers Ishâk, qui le racontait ainsi :

« J'avais instruit, disait-il, une jeune esclave d'une grande beauté et lui avais donné toute sorte de talents. Je priai Fadhl de l'accepter. « Garde-la, me dit-il. Il y a ici un ambassadeur du vice-roi d'Égypte qui réclame de moi un service. J'exigerai de lui, pour condition, qu'il me fasse cadeau de cette esclave. Il ira te trouver et te la marchandera. Aie soin de ne pas la lui céder à moins de 50,000 dinars (700,000 francs). » Je retournai donc chez moi avec l'esclave, et l'ambassadeur égyptien vint en effet me la demander. Je la lui montrai, et, après l'avoir vue, il me proposa d'abord 10,000 dinars, puis 20,000; et, sur mon refus, il alla jusqu'à 30,000 (420,000 francs). Je ne pus résister à cette offre; je lui livrai la jeune fille et il me paya la somme. Le lendemain j'allai chez Fadhl. Dès qu'il m'aperçut : « Combien as-tu vendu ton esclave ? me dit-il. — 30,000 dinars. — Ne t'avais-je pas défendu de la laisser à moins de 50,000 ? — C'est vrai. Mais quand j'ai entendu le mot de 30,000, j'avoue que je n'ai pu m'empêcher de fléchir. — Eh

[1] *Aghâni*, I, 344 v°.

bien ! l'ambassadeur du souverain des Grecs sollicite aussi quelque chose de moi. Je lui imposerai de même la condition de me donner cette esclave. Reconduis-la donc chez toi, et lorsqu'on se présentera pour l'acheter, tâche de ne point te départir du chiffre de 50,000 dinars. »

« Je remmenai la jeune fille, et l'ambassadeur grec ne tarda pas à paraître pour en négocier l'acquisition. Il se récria beaucoup sur le prix et finit par m'offrir 30,000 pièces d'or. Je succombai encore à la tentation, et le marché fut conclu. Le jour suivant, Fadhl me voyant entrer chez lui, me fit la même question que la première fois, et, sur ma réponse, il me reprocha ma faiblesse. Je ne pus que lui répéter : « Ma foi ! ce mot de 30,000 dinars exerce sur moi une sorte de fascination. Dès que je l'entends, mes forces m'abandonnent. » Il sourit et me dit : « Reprends ton esclave. Demain tu auras la visite de l'envoyé du vice-roi de Khoraçan. Fais bonne contenance, et ne rabats rien de la somme que j'ai fixée. »

« Lorsque je fus en face du nouvel acheteur, je lui déclarai que le prix de la jeune fille était de 50,000 pièces d'or. « C'est trop cher, dit-il, mais en voici 30,000. » Je fus ébranlé; pourtant je parvins à me faire violence et je refusai. « J'y mettrai, reprit-il, jusqu'à 40,000 dinars (560,000 francs). Ma fermeté fut vaincue, je cédai l'esclave et reçus les 40,000 dinars.

« Le lendemain je me rendis chez Fadhl. « Quelle

affaire as-tu faite cette fois-ci? me dit-il. — J'ai obtenu 40,000 pièces d'or, répliquai-je. Je n'ai pas eu le courage d'être plus exigeant. Grâce à tes bontés que je ne saurais reconnaître, cette jeune fille m'a valu 100,000 dinars (1,400,000 francs). Que puis-je souhaiter de plus ? » Fadhl fit amener devant moi la jeune esclave. « Elle est à toi, me dit-il. Disposes-en comme tu le jugeras à propos. » Alors je me dis à moi-même : « Cette jeune fille est vraiment une source incomparable de bénédictions. » Je l'affranchis et je l'épousai. Elle fut la mère de mes enfants[1]. »

L'on a vu précédemment que les musiciens de la cour du calife Haroun étaient divisés en deux partis, celui d'Ibrahîm el-Mauceli et celui d'Ibn Djâmi. Ishâk était naturellement le chef en second du parti de son père. Le parti d'Ibn Djâmi avait un puissant soutien dans le frère cadet de Haroun, Ibrahîm fils d'El-Mahdi. Ce jeune prince, qui s'adonnait au chant avec beaucoup de succès, était jaloux du talent d'Ishâk et cherchait souvent à le déprécier.

« Un jour (c'est Ishâk qui raconte), je venais de chanter un air au calife Haroun. Son frère Ibrahîm me dit : « Ce n'est pas cela, tu t'es trompé. » Je lui répondis : « Tu n'y entends rien, tu n'es pas capable de me juger. Chante ce même air, et si je ne démontre pas que tu y fais mille fautes, je consens à perdre la tête. » Ensuite m'adressant au calife : « Commandeur des croyants, dis-je, la musique est mon

[1] Fakhr-eddin Razi, *Chrestom.* de M. de Sacy, vol. I, p. 15-17.

art et celui de mon père; c'est cet art qui nous a valu l'honneur de vous approcher, d'être au nombre de vos serviteurs et de fouler votre tapis. Quand une personne, qui ne le possède pas à fond, m'attaque sur ce chapitre, il m'est impossible de ne pas me défendre vivement. — Tu as bien fait,» répliqua Haroun. Après m'avoir donné ainsi raison, le calife se leva et sortit du salon pour quelques instants. Le prince Ibrahîm me dit alors : «Ishâk! as-tu bien osé me tenir un pareil langage, fils d'une mère adultère!» Je fus enflammé d'indignation. «Je ne puis, répondis-je, te riposter sur le même ton, à toi, fils et frère de mes souverains. Sans cela, qui m'empêcherait d'appeler aussi ta mère adultère (c'était une esclave noire), ou au moins de parler du métier que faisait ton oncle maternel (il était maréchal ferrant)?» Ibrahîm se tut, mais je pensai bien qu'il se plaindrait au calife et que celui-ci questionnerait les témoins de notre querelle. Dans cette prévision, j'ajoutai : «Tu crois que le califat te sera dévolu bientôt; tu ne cesses de me menacer de ta puissance future, moi et tous les serviteurs zélés de ton frère, précisément à cause de notre attachement pour lui. Ce trône, que tu envies à ton frère et à ses enfants, appartiendra toujours, je l'espère, à lui et à sa postérité. Si jamais, ce qu'à Dieu ne plaise! tu parviens à l'occuper, alors ôte-moi la vie, car j'aimerais mieux mourir que de vivre ton sujet.»

«Aussitôt que Haroun rentra, Ibrahîm se précipita vers lui, en s'écriant : «Commandeur des croyants,

Ishâk m'a insulté, il a outragé ma mère ! » Haroun fut courroucé. « Que s'est-il passé ? me dit-il. — Demandez-le aux assistants, » répondis-je. Il interrogea les eunuques Mesrour et Houçayn qui lui répétèrent exactement les paroles d'Ibrahîm et les miennes. Sa figure s'était rembrunie d'abord ; elle s'éclaircit vers la fin de la déposition des eunuques, et il dit à Ibrahîm : « Ishâk est excusable. Il a commencé par te dire qu'il ne pouvait pas te riposter sur le ton de l'injure. Va te rasseoir à ta place, et qu'il ne soit plus question de cela. »

« La séance terminée, les musiciens et les courtisans se retirèrent peu à peu. Le calife m'ayant donné l'ordre de rester, je demeurai dans le salon, agité d'une vive inquiétude. Lorsque nous fûmes seuls avec les gens de service qui se tenaient à l'extrémité de la pièce, Haroun me dit : « T'imagines-tu que je n'aie pas compris ta finesse et que la dernière partie de ton discours m'ait aveuglé sur l'audace de la première? Ne t'avise pas de recommencer. Penses-tu donc que si Ibrahîm te faisait battre ou même tuer par ses affidés, je lui appliquerais pour toi la loi du talion et que je ferais battre ou tuer mon frère ? — Commandeur des croyants, répondis-je, ces paroles sont mon arrêt de mort. Car si elles parviennent aux oreilles d'Ibrahîm, et peut-être il va les connaître tout à l'heure, il n'y a pas de doute qu'il me fera assommer. » Haroun fut frappé de cette observation. « Holà ! Mesrour ! s'écria-t-il, va chercher Ibrahîm fils d'El-Mahdi. » Puis s'adressant à

moi : « Retire-toi, » me dit-il. Je sortis, après avoir prié à voix basse quelques-uns des domestiques du calife, qui presque tous m'étaient dévoués, de m'instruire de ce que Haroun dirait à son frère.

« Dès le lendemain matin, ils m'apprirent que Haroun lui avait parlé très-sévèrement et lui avait dit : « Je te trouve bien hardi de traiter avec mépris et d'injurier dans mon palais un homme qui est, ainsi que son père, mon serviteur, ma créature, mon compagnon de table. C'est me manquer de respect à moi-même. Garde-toi désormais de t'attaquer à lui. Qu'as-tu besoin de te mêler d'art musical ? Qui te l'a enseigné, pour que tu te prétendes l'égal d'Ishâk dans une science dont il a été nourri depuis son enfance et qui est sa profession spéciale ? Tu t'ingères de le critiquer, et quand il te prouve ton ignorance, tu lui réponds par des insultes ! A la sottise de t'afficher comme musicien et de sacrifier à ton goût pour le chant les convenances de ta noblesse et de ton rang, tu joins le ridicule de vouloir paraître savant dans cet art, quoique tu ne le sois réellement pas. Au reste, fais bien attention à ceci : je jure que si Ishâk est frappé par qui que ce soit, si une pierre tombe sur lui, s'il est renversé de cheval, si le plafond de son appartement s'écroule sur sa tête, s'il meurt subitement, je le vengerai en te faisant périr. Tu es averti maintenant; lève-toi et sors. »

« Quelques jours après, je rencontrai le prince Ibrahim chez le calife. Haroun se mit à nous regarder

l'un après l'autre en souriant. Puis il dit à son frère : « Je connais tes sentiments d'affection pour Ishâk et ton désir d'apprendre de lui différents airs. Pour qu'il te les enseigne, il faut que tu te concilies son amitié; et pour cela tu dois lui témoigner la tienne par des égards et des cadeaux. Si ensuite il refuse de te satisfaire, je me charge de le morigéner. Ishâk! ajouta-t-il, approche de ton maître et du fils de ton maître, et baise-lui la tête. » Je me levai aussitôt et m'avançai vers le prince Ibrahîm qui se leva aussi et fit quelques pas vers moi. Nous nous embrassâmes, et la paix fut ainsi conclue entre nous par les soins du calife[1]. »

La même expression injurieuse qui avait été adressée par Ibrahîm, fils d'El-Mahdi, à Ishâk, lui fut répétée une fois par le chanteur Ibn Djâmi en présence du calife. Ishâk, sentant que sa noblesse persane[2] n'inspirait pas assez de respect pour le garantir de semblables affronts, et voulant mettre désormais son honneur à couvert sous le patronage d'une illustre maison arabe, alla trouver Khâzim, fils de ce Khozayma, à la bienveillante sollicitude duquel son père Ibrahim el-Mauceli avait été confié dans son enfance. Khâzim, homme riche et puissant, descendait, par Témîm, de Modhar dont les califes et Mahomet lui-même étaient issus. Ishâk pria ce personnage de l'affilier, comme client, à sa famille,

[1] *Aghâni*, I, 343 v°, 344.

[2] On a vu précédemment, p. 546, qu'Ibrahim el-Mauceli, père d'Ishâk, était fils d'un noble persan nommé Mâhân.

et Khâzim y consentit. Fier de cette alliance, Ishâk composa le distique suivant :

> Libre et noble d'origine, assuré contre l'insulte par la protection de Khâzim et de son fils,
> J'éternue le nez haut et je touche de la main les Pléiades sans me lever de mon siége[1].

Le célèbre savant El-Asmaï admirait beaucoup ces deux vers[2]. Il n'était pourtant pas disposé à flatter Ishâk, dont le mérite littéraire lui faisait quelquefois envie. Ishâk lui récita un jour, sans lui nommer l'auteur, cette espèce de madrigal adressé par un amant à sa maîtresse :

> Me permettras-tu de jeter sur toi un regard qui calmerait mon tourment ?
> Pour toi ce sera peu ; ce sera beaucoup pour moi. Une petite faveur de ce qu'on aime a un grand prix[3].

« Voilà, s'écria El-Asmaï, des vers délicieux, un véritable tissu d'or et de soie ! Quel en est l'auteur ? — C'est moi-même, répliqua Ishâk. Je les ai composés hier soir. » El-Asmaï sentit naître en lui un mouvement de jalousie et reprit : « En effet, on reconnait bien qu'ils ne sont pas dans le goût pur de

[1] اذا كانت الاحرار اصلى ومنصبى   ودافع ضيمى خازم وابن خازم
عطست بانف شامخ وتناولت   يداى الثريا قاعدًا غير قايم

[2] *Aghâni*, I. 340.

[3] هل الى نظرة اليك سبيل   يرَوّ منها الصدى ويشفَ الغليل
ان ما قل منك يكثر عندى   وكثير ممن يحبّ القليل

la langue arabe,» faisant ainsi allusion à l'origine persane d'Ishâk[1].

Les richesses d'Ishâk égalèrent celles de son père Ibrahîm el-Mauceli; mais il en usait avec moins de faste et plus judicieusement. Il se montrait fort généreux envers les savants. On cite entre autres Ibn el-Arâbi[2], auquel il donnait une pension annuelle de trois cents dinars (4,200 francs). Il lui avait aussi fait cadeau de plusieurs recueils d'anecdotes écrits de sa propre main. Ibn el-Arâbi, passant un jour devant la porte d'Ishâk, dit à un de ses amis qui l'accompagnait : «Voici la maison d'un homme qui m'enrichit de sa science autant que de son or[3].»

La bibliothèque d'Ishâk était une des plus considérables parmi les bibliothèques particulières de Bagdad. On y comptait, dit-on, seulement en ouvrages de lexicographie arabe, mille volumes, la plupart rédigés par lui-même, d'après ce qu'il avait recueilli de la bouche des Bédouins ou des maîtres aux leçons desquels il avait assisté[4]. Voyageant avec la cour du calife Haroun qui se rendait à Racca, il s'était fait suivre de dix-huit grosses caisses de livres, formant la charge de neuf chameaux : «J'en aurais emporté plusieurs fois autant, disait-il à

[1] *Aghâni*, I, 348.

[2] Abou-Abdallah Mohammed, fils de Zyâd, connu sous le nom d'Ibn el-Arâbi. Sa vie est dans Ibn-Khallicân.

[3] *Aghâni*, I, 339 v°.

[4] Ibn-Khallicân, éd. de Slane, p. 96.

El-Asmaï, si je n'avais craint de m'encombrer de bagage[1]. »

L'estime et la faveur dont Ishâk jouissait sous Haroun s'augmentèrent encore sous les successeurs de ce prince. El-Mamoun disait : « Sans la grande célébrité d'Ishâk, je le chargerais d'administrer la justice en ma présence. Il est plus digne de ces fonctions, plus loyal, plus religieux, plus pur de mœurs que tous ces câdhis de nos jours[2]. »

Le même calife El-Mamoun lui avait permis de se présenter dans son salon de réception avec les littérateurs et les savants, et non avec les chanteurs. Ishâk lui demanda ensuite d'être introduit avec les gens de loi. Il obtint cette distinction. Les autres musiciens le voyaient, avec un étonnement mêlé d'envie, entrer quelquefois chez El-Mamoun, marchant à côté du grand juge Yahya, fils d'Actam, et tenant familièrement la main de ce personnage revêtu de son costume de cérémonie, l'habillement noir et le bonnet long. Quelque temps après, Ishâk pria le calife de lui accorder l'autorisation de porter lui-même ce costume, le vendredi, et d'assister à la prière dans la tribune impériale. El-Mamoun sourit et répondit : « Halte-là, Ishâk, je t'achète le désistement de cette nouvelle demande pour cent mille dirhams (70,000 francs)[3]. »

[1] *Aghâni*, I, 344 v°; Quatremère, *Journal asiatique*, juillet 1838, p. 50.

[2] *Aghâni*, I, 338 v°.

[3] *Ibid.* I, 341 v°.

Les hautes marques de considération données par le calife à Ishâk excitaient d'autant plus la jalousie de ses confrères, que sa supériorité dans l'art musical se manifestait souvent d'une manière humiliante pour leur amour-propre.

Dans un moment où le chanteur Akîd, accompagné par un joueur de luth, chantait un air devant El-Mamoun, Ishâk survint. « Que penses-tu de cette musique ? » lui dit le calife. Ishâk, après s'être défendu quelques instants de s'expliquer, invita les deux exécutants à recommencer. Puis s'adressant au prince Ibrahîm, fils d'El-Mahdi, qui était assis à côté d'El-Mamoun, il lui dit : « Cette musique te paraît-elle bonne ? — Oui, répliqua Ibrahîm, je n'y ai pas remarqué de faute. » Alors Ishâk fit à Akîd cette question : « Dans quel *taríka* (rhythme) as-tu chanté ? — Dans le *ramal*. — Et toi, dit Ishâk à l'accompagnateur, dans quel *taríka* as-tu joué ? — Dans le *hazadj*. — Commandeur des croyants, reprit Ishâk, ai-je besoin de vous dire maintenant mon sentiment sur un air que l'un chante en *ramal*, que l'autre accompagne en *hazadj*, et dont, par conséquent, la mesure (*iká*) est fausse ? » Les deux musiciens et le prince Ibrahîm demeurèrent confus [1].

Après la mort d'El-Mamoun, Ishâk ne chanta plus devant personne qui ne fût calife, ou héritier présomptif du califat, ou émir de la famille de Tâhir [2],

[1] *Aghâni*, I, 340.

[2] Tâhir, fils de Hoçayn, fils de Mossâb, qui fit du Khoraçân une principauté héréditaire dans sa famille.

comme les émirs Ishâk et Mohammed, tous deux petits-fils de Mossâb, cousins de Tâhir et fixés à Bagdad[1].

Malgré le mépris qu'il témoignait pour la musique, Ishâk était extrêmement jaloux de la propriété de ses œuvres musicales et ne consentait qu'avec beaucoup de peine à les apprendre aux filles esclaves de sa maison et à ses élèves les plus dévoués, à plus forte raison aux autres artistes[2].

Il chanta un jour devant le calife El-Môtaçam un air qu'il avait composé sur ces vers :

Dis à la beauté qui te gronde et feint de s'éloigner de toi :
Si tu as voulu m'affliger, tu as atteint ton but, quoique en badinant[3].

El-Motaçam trouva cet air charmant. Il le fit répéter trois fois à Ishâk et but chaque fois une coupe de vin. Ensuite il lui ordonna de l'enseigner aux chanteurs Moukhârik, Allawayh, Amr, fils de Bâna, et autres qui étaient dans le salon. Ishâk chanta l'air plus de cinquante fois de suite, sans que ces artistes, pourtant fort habiles, pussent le saisir exactement, soit parce qu'il était d'une grande difficulté, soit à cause des nombreuses fioritures (*zéwâïd*) dont Ishâk l'entremêlait, dans l'intention de les dérouter[4].

[1] *Aghâni*, I, 332.
[2] *Ibid.* I, 338 v°.
[3] قل لمن صدّ عاتبا ونأى عنك جانبا
قد بلغت الذى اردت وان كنت لاعبا
[4] *Aghâni*, I, 347 v°.

El-Wâthik, fils et successeur d'El-Motaçam, était admirateur si enthousiaste du talent d'Ishâk, qu'il disait : « Chaque fois que j'entends chanter Ishâk, il me semble qu'un nouvel éclat est ajouté à ma puissance. Si la vie, la jeunesse, la santé étaient des biens qu'on pût acheter, je serais heureux de les acheter pour lui au prix de la moitié de mon empire[1]. » Il éleva Ishâk au-dessus de la classe des musiciens et lui accorda la permission de porter l'habillement noir et le bonnet long, comme les gens de loi. Sous les règnes précédents, Ishâk avait toujours été placé dans le groupe des chanteurs et des instrumentistes, lorsque le calife se mettait à boire. En pareille circonstance, El-Wâthik le faisait asseoir dans sa société parmi les personnages admis à boire et à converser avec lui. Il l'appelait ordinairement par son prénom, Abou Mohammed, ce qui, dans les usages arabes, est une marque d'estime. Lorsqu'il faisait remplir sa coupe et disait à Ishâk de chanter, celui-ci demandait un luth pour s'accompagner, car, à la différence des autres chanteurs, il n'en apportait pas avec lui. On lui en présentait un, et il chantait tandis que le calife buvait. Il se taisait immédiatement après qu'El-Wâthik avait vidé sa coupe, à moins qu'il ne se trouvât en ce moment au milieu d'un vers commencé. Dans ce cas, il achevait le vers et déposait le luth, qui était remporté sur-le-champ[2].

Bientôt, avec l'assentiment du calife, Ishâk cessa

[1] *Aghâni*, I, 341 v°.
[2] *Ibid.* I, 341 v°, 342; II, 267 v°.

tout à fait de jouer du luth et sans doute aussi de chanter. Il y a même lieu d'être surpris que, dans les commencements du règne d'El-Wâthik, il ait été capable de chanter encore, car il avait soixante-et-dix-sept ans à l'époque de l'avénement de ce prince.

Il était au moins octogénaire, lorsqu'un soir, dans le salon d'El-Wâthik, la conversation étant tombée sur le mérite comparatif des instrumentistes en renom, il déclara le joueur de luth Moulâhizh inférieur à son rival Zolzol, et démontra par des preuves la justesse de cette opinion. Moulâhizh, qui était présent, fut piqué au vif et lui reprocha de critiquer les autres, alors qu'il échappait lui-même à la critique, parce qu'il avait renoncé à la pratique de l'art. Ishâk dit au calife : « J'ai été le plus fort joueur de mon temps. Je ne cultive plus ce talent depuis que vous m'avez dispensé d'en faire usage, et j'en ai perdu nécessairement une partie. Mais il m'en reste quelque chose, et j'en sais encore plus que tous les artistes du calibre de Moulâhizh. » Puis, se tournant vers Moulâhizh : « Désaccorde ton luth, lui dit-il, et donne-le-moi. » Moulâhizh baissa certaines cordes, haussa les autres et remit l'instrument à Ishâk dans un état tel qu'il paraissait impossible d'en tirer une mélodie. Ishâk fit vibrer successivement les cordes et promena ses doigts dessus pour reconnaître la place des différents sons. Un instant lui suffit pour cet examen, et il dit à Moulâhizh : « Maintenant chante l'air que tu voudras. » Moulâhizh chanta un morceau assez difficile. Ishâk l'accom-

pagna et suivit exactement sa voix, sans omettre un son ni en faire un seul faux; sa main courait des touches à la table et de la table aux touches, montant et descendant sans cesse avec rapidité.

El-Wâthik et tous les assistants furent émerveillés de ce tour de force; jamais ils n'avaient rien vu de semblable.

« J'avais lu, il y a longtemps, dit Ishâk au calife, qu'il arriva une fois au célèbre Félehbez, dans le moment où il allait jouer du luth devant le roi de Perse, de trouver son instrument désaccordé. C'était une méchanceté qu'un de ses ennemis lui avait faite. L'étiquette ne permettant pas d'accorder un instrument en présence du monarque, l'habile musicien joua sur ce luth discord, sans qu'aucune faute trahît son embarras. Désireux d'imiter cet exemple, j'ai travaillé pendant plus de dix années à connaître et à graver dans ma mémoire les sons que donnent toutes les parties de la longueur des cordes, de manière que les places de ces sons me fussent aussi familières dans l'étendue entière de la table que sur les touches. — C'est là, dit le calife, un art qui mourra avec toi, » et à ce compliment El-Wâthik joignit un cadeau de trente mille dirhams (21,000 fr.)[1].

L'émir Mohammed, petit-fils de Mossàb, adressa un jour à Ishâk cette question : « Si l'on ajoutait au luth une cinquième corde, pour obtenir le son aigu que tu appelles le dixième et dernier de l'échelle[2],

[1] *Aghâni*, I, 340 v°.

[2] Je pense qu'il s'agit de la double octave du son le plus bas du

quel serait l'endroit de cette cinquième corde qui donnerait ce son ? » Ishâk garda le silence quelques moments; sa figure prit une expression de mauvaise humeur, et ses oreilles, qui étaient fort grandes, devinrent rouges, ce qui arrivait lorsqu'il éprouvait du déplaisir. Enfin il dit : « Ce n'est pas avec des paroles, mais l'instrument à la main qu'il faudrait répondre à cela. Si vous savez jouer du luth, je vous montrerai ce que vous désirez. » Mohammed fut assez mécontent de cette réplique. Le lendemain matin, Ishâk se rendit chez Yahya, fils d'Ali, qui était son ami et en même temps un des familiers de l'émir. « Cet homme, lui dit-il, m'a fait une question que tu as entendue. Il n'est pas assez instruit pour avoir eu spontanément une pareille idée. Elle lui aura été suggérée par quelque passage de livre ancien dont il aura eu connaissance. J'ai appris qu'il emploie des interprètes à lui traduire des ouvrages grecs sur la musique. Si tu peux avoir communication du travail de ces interprètes, je te prie de m'en faire part. » Yahya le promit, mais Ishâk mourut avant que son ami lui eût transmis le moindre renseignement à ce sujet[1].

« Il est vraiment étonnant, dit l'auteur de l'*Aghâni*, qu'Ishâk, sans avoir ni lu ni connu aucun des écrits de l'antiquité sur la musique, ait, par la seule force de son génie, deviné la théorie musicale

luth, car c'est pour obtenir un système parfait de deux octaves que l'on ajouta plus tard une cinquième corde.

[1] *Aghâni*, I, 338 v°, 339.

développée dans les œuvres d'Euclide et autres savants antérieurs ou postérieurs à ce grand mathématicien, théorie qui était le fruit des méditations de plusieurs siècles. Aussi peut-on dire qu'Ishâk est, par rapport aux autres musiciens arabes, ce que la mer est aux ruisseaux, ce que le ciel est à la terre [1].

« C'est lui qui a régularisé et fixé la nomenclature des tonalités et des rhythmes de la musique arabe. Dans le livre de chants qu'il a composé, il classe les airs par rhythmes et, dans chaque rhythme, par tonalités. Il commence par le rhythme *thakîl* (lent) *premier*, qu'il divise en deux sortes : le *thakîl premier* proprement dit, et le *thakîl premier moyen*. Dans chacune de ces deux sortes, il donne d'abord les airs qui, joués sur le luth, exigent l'emploi du doigt annulaire, c'est-à-dire dont les tonalités sont, 1° par la corde à vide, dans le *medjra* (parcours) de l'annulaire; 2° par l'annulaire, dans son propre *medjra;* 3° par l'index, dans le *medjra* de l'annulaire. Il place ensuite les airs dans lesquels le doigt médius est employé et qui appartiennent aux tonalités, 1° par la corde à vide, dans le *medjra* du médius; 2° par le médius, dans son propre *medjra*; 3° par l'index, dans le *medjra* du médius. Puis il passe successivement à tous les autres rhythmes, en disposant les airs de chacun de ces rhythmes toujours dans le même ordre de tonalités.

[1] *Aghâni*, I, 338 v°, 339.

« Ce livre est un modèle de méthode et de clarté.

« Les ouvrages du même genre écrits par d'autres musiciens sont bien loin d'offrir cette précision, cette sûreté d'indications. Par exemple, Yahya le Mekkois, le doyen des artistes de son temps, compositeur fécond et estimable, qui enseignait à Ibn Djâmi, à Ibrahim el-Mauceli, à Ishâk, des airs du Hidjâz, Yahya, dis-je, a fait un recueil de trois mille chants anciens, auxquels son fils Ahmed a joint neuf mille chants [1] plus modernes. Eh bien! ce riche recueil, très-répandu dans le public, fourmille d'erreurs grossières en ce qui concerne les tonalités, les doigts qui les caractérisent étant presque partout confondus. Mais ce qui doit surprendre, c'est qu'un élève d'Ishâk, Amr, fils de Bâna, qui a rédigé aussi un livre de chants, y désigne les rhythmes par des dénominations surannées et ne fournit pour les tonalités que des indications incomplètes, tout à fait insuffisantes [2]. »

La manière qu'Ishâk affectionnait dans ses compositions musicales a été décrite par un de ses contemporains, Mohammed, fils de Haçan, dans les termes suivants :

« Un grand nombre des airs d'Ishâk débutent par des sons élevés, dans lesquels la mélodie se balance pour ainsi dire quelques instants. Ensuite elle descend peu à peu vers les sons bas, puis remonte, puis redescend et remonte encore, passant alter-

[1] *Aghâni*, II, 15 v°, 16.

[2] *Ibid.* I, 338 v°.

nativement du *forte* au *piano* et du *piano* au *forte*, ce qui est la perfection de l'art[1]. »

La voix d'Ishâk n'était pas d'une beauté remarquable, mais il la conduisait avec tant d'habileté et de goût, qu'il éclipsait les chanteurs doués du plus bel organe. Il fut, dit-on, parmi les artistes arabes, le premier qui fit usage du *takhnîth* ou fausset[2].

Il devint aveugle deux années avant sa mort et cessa de vivre à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, sous le règne d'El-Motewakkil, au mois de ramadhân 235 de l'hégire (mars 850 de J. C). Le calife El-Motewakkil l'honora de vifs regrets. « Depuis qu'Ishâk n'est plus, disait-il, l'empire est privé d'un ornement et d'une gloire. » Ayant ensuite reçu la nouvelle de la mort d'un ennemi redoutable, Ahmed, fils d'Içа, descendant d'Ali, dont les entreprises contre son trône lui avaient causé beaucoup d'inquiétude, il s'écria : « Grâce à Dieu ! voici une compensation qui m'est accordée pour la perte que j'ai faite d'Ishâk[3]. »

[1] *Aghâni*, I, 359 v°, 360.
[2] *Ibid.* I, 350.
[3] *Ibid.* I, 352, 371.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 14 NOVEMBRE 1873.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Mohl, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

Sont reçus membres de la Société :

MM. De Sainte-Marie, premier drogman de la mission de France à Tunis, présenté par MM. Pavet de Courteille et Lucien Wyse;

Adolphe Boittier, présenté par MM. Mohl et Barbier de Meynard;

Jauffret, professeur à Moret-sur-Loing, présenté par MM. Guyard et Senart;

Paul Guieysse, ingénieur-hydrographe de la marine, présenté par MM. Garcin de Tassy et le chanoine Bertrand;

Letourneux, conseiller à la cour d'appel d'Alger, présenté par MM. Mohl et Renan;

J. H. W. Steinnordh, docteur en théologie et en philosophie, chevalier de l'Étoile polaire, présenté par MM. Mohl et Defrémery.

M. Mohl annonce que, le Ier volume des *Voyages d'Ibn Batoutah* étant épuisé, il a donné ordre de faire un nouveau tirage de ce volume, dont les clichés sont conservés à l'Imprimerie nationale.

M. Oppert, de retour d'Angleterre, rend compte des résultats obtenus par M. Smith dans les fouilles qu'il vient d'exécuter à Koyoundjik. Parmi les objets d'une grande importance pour l'histoire qu'a découverts M. Smith, M. Oppert signale une brique de l'époque arsacide portant une double date, dont l'une est de nature à éclairer la chronologie des Parthes. Une pierre remontant au XIV^{e} siècle avant l'ère chrétienne porte une date en éponymes. — Pendant son séjour en Angleterre, M. Oppert a constaté le vif désir qu'éprouvent les savants étrangers d'obtenir, le plus tôt possible, communication des fragments de la stèle de Dhiban rapportés par M. Clermont-Ganneau. M. Garrez entre dans quelques explications au sujet des retards qu'a subis la restauration de la stèle. Plusieurs de ses fragments sont restés en Angleterre et n'ont point été envoyés à M. Clermont-Ganneau avant son départ pour sa nouvelle mission : il n'a donc pas été possible à ce savant de reconstituer la stèle et de la livrer aux recherches de l'érudition.

La séance est levée à 9 heures 1/2.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, octobre 1873, in-4°.

Par la Société. *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* for 1871 and 1872. New series, n° 7; Shanghaï, 1873, in-8°.

Par l'éditeur. *Indian Antiquary*, vol. II, part. XXI, in-4°.

— *The Academy*, n^{os} 82 et 83, in-4°.

Par l'auteur. *Diario di un viaggio in Arabia Petrea* (1865), di Giammartino Arconati Visconti. Torino, 1872; in-4°, 439 p. cartes et photographies.

— *Atlante por servire al Diario di un viaggio in Arabia Petrea*, di Giammartino Arconati Visconti. Torino, 1872; in-4°, 46 p.

Par le gouvernement de Batavia. *Catalogus der Photogra-*

phiën naar Oudheden van Java, door J. van Kinsbergen. In-8°, XXXIV p.

Par l'auteur. *The Devatādhyāyabrāhmaṇa* (being the fifth brāhmaṇa) of the Sāma Veda. The sanskrit text edited with the commentary of Sāyana, an index of words, etc. by A.-C. Burnell. Mangalore, 1873; in-8°, XII-16-V p.

— *Conspectus rei Syrorum literariæ*, additis notis bibliographicis et excerptis anecdotis scripsit G. Bickell. Monasterii, 1871; in-8°, 112 p.

— *Syâvakç Nâmaṅ*, poëme guzarâti composé en 1679 par le mobed Rustam Peçutan Hamjiâr de Surate, publié avec commentaire et glossaire par Ervad Tehmuras Dinçâh d'Ânkleçvar. Bombay, 1873; in-8°, II-284 p.

— *La prière Nâmsitâyishn*, avec traduction et commentaire, par Erbad Khursedjî Mînocehrjî. Bombay, 1872; in-8°, 8-177 p.

— *Le professeur de zend*, livre premier, par Framji Minocehrji Dastur Âçâ. Bombay, 1872; in-12, 120 p.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME II, VII° SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.